antonio pacios lópez, msc

lo mudable y lo inmutable en la vida de la iglesia

ediciones paulinas

NIHIL OBSTAT: *José Alvarez, msc.*, censor.
IMPRIMASE: *José A. Herrero, msc.*, sup. prov. Madrid, 8.6.67.
NIHIL OBSTAT: *Benito Spoletini*, censor deputatus.
IMPRIMASE: *Luis E. Henríquez*, ob. auxiliar y vic. gen., Caracas, 14.11.66.

Depósito legal: BI-1956-1967.

EDICIONES PAULINAS - Ledesma, 18 - BILBAO

PROLOGO

La primera parte de este libro fue escrita antes de la convocatoria del concilio Vaticano II, en el año 1956. *Creyendo no ha perdido, sino más bien ganado en actualidad tras el concilio, la publicamos hoy sin modificación alguna. Sólo el último capítulo —«La evangelización del mundo y la unión de las Iglesias»— sale aquí en la forma, un tanto actualizada para entonces, en la que lo publicamos en* ARBOR, *en febrero de* 1962.

Esa primera parte, que constituía entonces el libro completo, no pudo publicarse entonces por dificultades de censura. Los tiempos no estaban todavía maduros.

Leída esa parte por el obispo de San Luis (Brasil), monseñor Ungarelli, le gustaron las ideas allí expuestas, y me llevó consigo a las dos primeras sesiones del concilio para que le ayudase como su secretario particular. Viviendo con él en la Domus Mariae, con los obispos brasileños, tuve ocasión de palpar por mí mismo las varias corrientes conciliares. El capítulo sobre la liturgia en lengua vulgar es el único que hoy ya no sería de actualidad, pues cuanto allí se desea se ha ya concedido por el concilio, o está en vías de concederse

totalmente por las comisiones postconciliares. Lo dejamos, no obstante, porque fue precisamente monseñor Ungarelli el primero que habló en el concilio en defensa de esa lengua vulgar y de la creación de nuevos ritos, cuando aún nadie se atrevía a hacerlo. Vaya, pues, como recuerdo del influjo que ese capítulo tuvo en el mismo concilio, aunque hasta hoy no haya sido publicado.

Los tres capítulos de la segunda parte fueron escritos durante la primera sesión del concilio, y rematados durante la segunda. Su temática —el diaconado, las misiones, las revelaciones particulares o carismas—, aunque de hecho encajen la materia de la primera parte, y en parte parcialmente la desarrollen, fue debida directamente a las necesidades del obispo que me llevara consigo, y que formaba parte de la comisión episcopal conciliar de misiones —de aquí el capítulo sobre el diaconado y sobre el concepto de misión, por lo demás relacionados con los cambios posibles en la Iglesia—. El capítulo sobre las revelaciones privadas o espíritu carismático en la Iglesia se debió tanto a los deseos o inclinaciones de monseñor Ungarelli como a mi propia decisión de combatir un error que veía corriente entre los teólogos de menospreciar esa fuente de renovación y vida espiritual —recuérdese, por vía de ejemplo, que la fiesta del Corpus, el rosario, la devoción tierna a la pasión y a la infancia de Cristo, la devoción al Corazón de Jesús, y con ella la comunión frecuente, provienen de carismas y revelaciones, luego aprobadas por la Iglesia; oraciones como la salve y la misma avemaría no provienen del magisterio, sino que éste se limitó a aprobarlas y recomendarlas; que, en fin, la vida espiritual del pueblo, y aun de los sacerdotes y de los pastores, se ha nutrido, no de los escritos de los teólogos, sino de los escritos de los santos, que han in-

formado esa vida espiritual aún más que los mismos documentos del magisterio auténtico—. La importancia de ese capítulo, y su actualidad, ha aumentado en el confusionismo presente, en cuanto todas esas revelaciones, y especialmente mensajes de la Virgen —próximamente pasados, como el de Fátima, o presentes, cual otros discutibles— coinciden en insistir en la fidelidad a lo que en la Iglesia es inmutable, tanto de orden dogmático como de vida espiritual —devoción a la Eucaristía, a la Virgen, al sagrado Corazón; existencia del infierno, de los ángeles; necesidad del sacrificio y de la mortificación cristiana, etc.: precisamente los puntos tradicionalmente creídos y enseñados por la Iglesia que hoy más se combaten en algunos ambientes—: así, aunque se discuta su misma autenticidad, su utilidad es innegable, en cuanto llaman nuestra atención sobre el elemento inmutable, cuyo depósito debemos conservar.

Ya a punto de publicar el libro hemos añadido el epílogo —«Después del concilio Vaticano II»— acerca de la crisis dogmática y moral en que se halla hoy la Iglesia —en una verdadera «hora de tinieblas»—: capítulo sumario, que expresamente no entra en detalles, sino que procura orientar al creyente para que no sea víctima del confusionismo. Este capítulo muestra la actualidad e importancia de establecer bien la distinción entre lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia, pues el distinguir acertadamente esos dos elementos será el hilo de Ariadna que nos oriente en el laberinto de opiniones, para saber en cada momento lo que debemos conservar, por ser irrenunciable, y lo que debemos estar dispuestos a sacrificar generosamente siempre que lo pida el bien de las almas o la caridad para con los demás.

Hay todavía en la Iglesia muchas almas de buena voluntad. Bien unidas formarán en la Iglesia una fuerza

arrolladora de salvación. Y esa unión la lograrán si, coincidiendo en mantener todas fielmente lo inmutable, dejan de dar importancia a lo mudable y circunstancial que las divide, esterilizando sus esfuerzos. Y así unidas en la defensa de lo inmutable y en la minusvaloración y prontitud de renuncia de todo lo demás, evitarán su propio confusionismo en la hora de tinieblas, y lo evitarán también a muchos indecisos y vacilantes, con su ejemplo, si cierran sus oídos a toda opinión humana, por fama que tenga, y los abren atentos al magisterio actual del Papa, con sumisión absoluta a sus enseñanzas, e incluso sumisión absoluta de orden práctico a sus disposiciones de carácter variante y mudable.

Barcelona, 2 de junio de 1967
Fiesta del sagrado Corazón de Jesús

PRIMERA PARTE

LO MUDABLE Y LO INMUTABLE
PRINCIPIOS Y APLICACIONES

1.

CRISIS DE LA CIVILIZACION CATOLICA

Abordamos un tema que siempre ha sido molesto. Pero nos parece necesario hacerlo, hoy más que nunca, con el fin de orientar a los católicos de habla española. Soslayarlo sería sin duda cómodo, pero inútil y peligroso, ya que constituye la obsesión de todos los espíritus religiosos de allende nuestras fronteras, católicos y protestantes, quienes lo tratan frecuentemente, con criterio no católico o no suficientemente católico. El resultado, pues, de silenciar el problema en nuestra lengua no podría ser otro que contagiarnos de los errores de quienes lo tratan sin tener en cuenta la guía de la recta fe.

Parece flotar en el ambiente la idea de que la civilización cristiana está en crisis, por divorciarse de la evolución histórica del mundo. El fin que se persigue es hacer asequible al mundo moderno el mensaje de Cristo: no cambiar nada ese mensaje, que es inmutable; pero cambiar el modo, el lenguaje, las instituciones puramente humanas que actualmente no sean aptas para hacerlo entender al mundo. En esto coinciden, en principio, protestantes y católicos, bien

que aquéllos, con frecuencia, sean radicales con exceso, teniendo por instituciones humanas las que en realidad son divinas e inmutables, y modificando a veces, aunque con buena fe, el mismo mensaje de Cristo, en su afán de hacerlo aceptable al mundo moderno, mientras los católicos, salvo muy raras excepciones, aciertan a distinguir, guiados por su fe, lo que es de institución divina inmutable de lo que es de institución humana variable, y así, si en algo pecan, suele ser en adherirse demasiado a las tradiciones humanas, aun en el caso de que frenen y obstaculicen la transmisión del mensaje divino salvador.

Esta persuasión de crisis de la cristiandad, junto con la necesidad de lograr la síntesis del pensamiento cristiano con la cultura moderna, es idea obsesionante del mundo protestante, naturalmente más disgregado religiosamente que el mundo católico. Los trabajos que atestiguan esta preocupación son numerosos (1).

(1) Citaremos a este respecto, entre los más recientes, los libros de A. SOROKIN, "The Crisis of our Age". The social and Cultural Outlook, E. P. Dutton and Company, New York, 1941. Décima edic. 1946; R. TYLER FLEWELLING, "The Survival of Western Culture". An Inquiny unto the problem of ist Decline and Resurgence. Harper and Brothers, New York-London, 1943; LOUIS MUMFORD, "Technics and Civilization", 1934; "The Culture of Cities", 1938; "The Condition of Man", 1944; D. ELTON TRUEBLOOD, "The predicament of Modern Man", Harper and Brothers, New York-London, 1944; CHARLES D. KEAN, "Christianity and the Cultural Crisis", Association Press, New York, 1945; T. S. ELIOT, "The Idea of a Christian Society", Faber and Faber Ltd. London, 1939, cuarta edic. 1943; ERICH FRANK, "Philosophical Understanding and Religious Truth", Oxford University Press, 1945; PAUL J. TILLICH, "The Christian Answer", Ch. Scribner's Sons, New York, 1943; "The Desintegration of Society in the Christian Countries", ponencia leída por él en la Confederación mundial de las Iglesias en Amsterdam.

Y todos ellos coinciden en constatar la gravedad de la crisis presente, y en ver su remedio en lograr la síntesis o integración del pensamiento cristiano con la cultura moderna, aunque naturalmente difieran no poco en el modo de concebirla.

Otros, compartiendo la idea de la profunda crisis actual, insiten sobre todo en la estupenda promesa del cristianismo futuro, ya sea considerado en sí mismo y de modo general (1), ya en sus relaciones con el oriente comunista (2), de las que se espera una fecundación y revitalización del cristianismo, o bien en la esperanza magnífica de la conversión del Asia (3).

Finalmente otros, aunque sin tratar principalmente el aspecto religioso, constatan esa misma crisis del mundo moderno por lo que mira a diversos valores que con el religioso se relacionan o en él se fundan. Así, Malinowski, Middleton Murry, Wilhem Röpke, Emil Brunner, Eduard Heimann, Reinhold Niebuhr...

Dada la intercomunicación cultural hoy existente, nadie dejará de ver la necesidad de exponer los prin-

(1) A. TOYNBEE, "A Study of History", New York, 1934, resumido por D. C. Somerwell, Oxford University Press, London, 1946; "Christianity and Civilization", Burger Memorial Lecture, 1940; y K. SCOTT LATOURETTE, "A History of the Expansion of Christianity", I-VII, Harper and Brothers, New York-London, 1937-1945.

(2) JOHN MURRAY, "Creative Society". A study of the Relation of Christianity to Communism; Alexander Miller, "The Christian Significance of Carl Marx", 1946; NICOLAI BERDJAJEW, en sus artículos: "Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit", Vita nova. Lüzern, 1938; "Alte und neue Wege des humanismus". Theol. Zeitschrift de Basilea, marzo-abril, 1946, pp. 124 y ss.; "The Unity of Christendom in the Stroke between East and West", en The Ecumenical Review, 1948, fasc. 1, pp. 11 y ss.

(3) EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY, "The Christian Future or the Modern Mind Outrun", Ch. Scribners, New York, 1946.

cipios católicos que han de presidir nuestro juicio de esa crisis, y de los remedios que a ella se proponen, para que podamos aprovechar sin peligro cuantos elementos constructivos nos ofrece el pensamiento no católico.

Pero aún hay más: la crisis religiosa alcanza también al mundo católico en grado no pequeño, y también en él se siente la necesidad de lograr que el mensaje de Cristo informe a la sociedad moderna, lo cual exige cambios no pequeños. De la existencia de esa crisis, sería fácil acumular testimonios pontificios, desde Pío XI, que la afirma categóricamente en la encíclica *Miserentissimus Redemptor,* y la presentía ya en su lema «instaurare omnia in Christo», hasta los discursos de Pío XII. El neopaganismo, y la campaña por un mundo mejor, parecen ser la obsesión de estos últimos Pontífices.

Entre los católicos del mundo anglosajón, es CHRISTOPHER DAWSON («Progress and Religion») quien más se ha preocupado de esta crisis; pero es sobre todo en Francia, a raíz de la última guerra, donde la preocupación por el tema ha alcanzado un ámbito más amplio, hasta convertirse en verdadera psicosis. En la obra de Yves Congar —«Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia», Madrid, 1953—, puede hallarse bibliografía abundante para confirmar la realidad de la existencia de esta psicosis.

Pero para constatar esta crisis del catolicismo presente —o, mejor, de la civilización católica y del pueblo católico—, no es menester aducir muchos testimonios. Basta una somera observación de la realidad concreta. Países tradicionalmente católicos, como Francia e Italia, acusan una insuficiencia cada vez más notoria de vocaciones sacerdotales, insuficiencia que se extiende a la misma ciudad de Roma. En ellos, cuando el

poder político no apoya oficialmente al catolicismo, se observa una profunda crisis, no ya de costumbres, sino de fe: una marea ascendente de paganismo que el mensaje católico no acaba de contrarrestar. Paganismo que, en Francia, ha sido puesto al descubierto por la obra de Godin y Daniel: «*La France, pays de mission?*», ampliamente comentada en revistas españolas, sobre todo en «Razón y Fe». Paganismo que en Italia se manifiesta en la pujanza de las masas comunistas y en el escepticismo de los innumerables americanizados para quienes lo único que cuenta son las comodidades materiales. Paganismo del que también en España tuvimos pruebas fehacientes en un período no lejano, y que no parece aventurado suponer volverían a presentarse el día en que el poder civil dejase de apoyar al catolicismo. Añádase a todo esto la desintegración que supone la propaganda protestante, que, sobre todo en Italia, hace no pocos prosélitos, según hacía notar el Papa hace algunos años.

Si de aquí pasamos a la otra gran sección del catolicismo, a la América hispana y lusitana, el panorama que se ofrece es aún más desolador: ante la falta de clero, el abandono en que yacen y las propagandas protestantes de que se ven asediados, es de temer con fundamento que acaben por perderse para el catolicismo esos dos centenares de millones de católicos, que ya ahora se limitan a vivirlo de un modo rutinario y mezclado de mil supersticiones.

Queda abierto el inmenso campo de las misiones: el mundo que el cristianismo no ha asimilado todavía, el terreno de las promesas y esperanzas. Pero tras experiencias de varios siglos de trabajo, nada hay que parezca avalar la esperanza de una asimilación rápida y completa de ese mundo, al estilo de la que hizo el cristianismo en los primeros siglos con el

imperio romano, en la Edad Media con los pueblos bárbaros, o en la Moderna con la América española. Se diría que falta fuerza y eficacia al mensaje de Cristo para penetrar en el mundo actual; y como esa falta de eficacia no puede atribuirse al mensaje mismo, que se dirige a todos los hombres y a todos los tiempos, es forzoso buscar la razón de su ineficacia en la envoltura institucional humana y en el método humano inadecuados con que lo presentamos.

El mundo marcha, en evolución continua, con el cambio perpetuo propio de toda realidad histórica, temporal, y por lo mismo necesariamente sucesiva. La Iglesia, aunque suprahistórica y atemporal en su estructura esencial, dada por Cristo —que la instituyó para la salvación del mundo *en todo tiempo,* no para salvar solamente el mundo de hoy, o el de ayer—, vive y actúa en la historia, como el fermento actúa en la masa que ha de transformar. Su vida y actuación en el mundo y para salvar al mundo están así sujetas a los cambios de ese mundo en que y para quien viven. De ahí que también ella haya de renovarse de continuo en su modo de vivir —o, mejor, de *convivir*— y de actuar, en su modo de transmitir el inmutable mensaje salvador de Cristo, para hacerlo asequible al mundo ambiente.

No es el mundo quien ha de acomodarse al lenguaje de la Iglesia, sino ésta la que debe acomodarse al lenguaje del mundo. Tal se nos manifiesta el designio divino en la teofanía de Pentecostés: no hizo que todos los pueblos entendieran el arameo de los Apóstoles, sino que el mensaje de éstos llegara a cada pueblo en su propia lengua.

Los pueblos tienen obligación de admitir el mensaje de Cristo; pero tienen derecho a que se les transmita en su propia lengua, vertido en moldes que lo hagan

asequible a su comprensión, aceptable a su modo de ser. Cuando, por apegarnos en demasía a nuestro propio molde, transmitimos el mensaje sin la debida acomodación, necesariamente se verá mermado en su eficacia por la parte humana particularista propia con que lo revestimos y con que nos empeñamos en que lo acepten.

Tal acomodación no es cosa fácil. Se requiere un verdadero milagro de gracia, no inferior al que se obró en Pentecostés, para que el apóstol que transmite el mensaje se despoje de todo lo que no forma parte de él, de todo lo que no es propio y personal, absteniéndose de imponer, como formando parte del mensaje, lo que sólo es modo de ser suyo, individual, de su raza, o de su cultura, o de su tradición humana peculiar. A ninguna de esas cosas va ligado el mensaje divino, pero a todas ellas tendemos nosotros a ligarlo, creyendo que sin ellas no puede sostenerse. Para lograr ese desprendimiento se requiere en el apóstol un amor a las almas como el de la madre a sus hijos, para que, al igual que ésta, sepa hablar a sus hijos pequeños en el lenguaje propio de ellos como si le fuera el propio y natural; si tal amor faltare, se sentirá ridículo al adoptar el lenguaje y modo de expresión y de concebir de aquellos que tienen cultura diferente, y no se logrará conquistar su corazón. Por eso fue el amor lo único que Jesús exigió a Pedro para confiarle su rebaño. Si ese amor faltare, nada podrá capacitarnos para transmitir debidamente el mensaje divino salvador.

Esta acomodación o adaptación de la Iglesia al mundo en que vive se dará siempre en mayor o menor grado; de lo contrario se volvería inútil para la salvación de las almas, por incapaz de transmitirles el mensaje divino. Pero si la existencia de esa adaptación viene garantizada por la asistencia divina, el grado mayor

o menor, más o menos conveniente, depende en gran parte de las causas libres humanas, depende de nosotros, los católicos, que podemos hacer que el mensaje salvador de la Iglesia llegue a las almas pujante, claro, universal, y podemos también frenarlo y disminuirlo con miras e instituciones humanas particulares que obstaculicen su eficacia, e incluso su recta inteligencia por parte de muchos que habían de recibirlo.

Nada tiene, pues, de extraño que, en vista de esa crisis religiosa universal, se sienta universalmente también la necesidad imperiosa de una renovación que haga viable al mundo de hoy el mensaje de Cristo, que lo haga inteligible al hombre moderno sin distinción de razas, de culturas o de patrias, que se busque despojarlo de cuanto elemento humano lo acompañe que pueda estorbar su aceptación, aunque tal vez hasta ahora la haya fomentado.

Este movimiento renovador es laudable, como manifestación palmaria de la vitalidad de la Iglesia. Pero tiene el peligro de considerar mudables y meramente humanos algunos elementos verdaderamente inmutables, instituidos por Cristo, y entonces, lejos de contribuir a la expansión de la Iglesia y a la salvación de las almas, podría abocar en herejía o cisma.

Por eso nos ha parecido conveniente proponer algunos criterios que eviten la posible confusión, distinguiendo bien lo esencial e inmutable de lo humano y mudable en la Iglesia. Aquello debe permanecer intangible, y no puede someterse jamás a revisión. Mas respecto a lo segundo podrán los católicos desear, proponer, pedir y procurar su cambio siempre que lo juzguen conveniente al bien de las almas y procedan con la debida sumisión.

Establecida esa diferencia, que nos librará del cisma o de la herejía, proponemos a la consideración del

lector algunos de los cambios que nos parece serían convenientes. Esta parte es, naturalmente, del todo discutible, pues está ya en un terreno, no de principios, sino de aplicaciones prácticas de los principios, de consideraciones *de conveniencia* para la salvación de las almas, en lo cual no es fácil que dos personas coincidan del todo en su criterio. Tal es la complicación de circunstancias que pueden y deben tenerse en cuenta.

Con todo, para evitar el posible escándalo de algún lector, a quien nuestras sugerencias podrían parecer temerarias, nos parece conveniente hacer algunas reflexiones que creemos demuestran hallarnos en una etapa histórica en que los cambios son más necesarios que nunca, y en la que, querámoslo o no, acabarán alcanzando una amplitud antes insospechada en la historia del desenvolvimiento de la Iglesia.

El movimiento unionista

Cismáticos, protestantes y católicos deseamos la unión. La crisis religiosa presente ha avivado este deseo en todos cuantos sienten la llama del fervor religioso: sólo con la unión adquiriría el cristianismo fuerza y vitalidad suficientes para asimilar el mundo exterior aún no cristiano y para combatir el neopaganismo que interiormente lo corroe. Esa unión no puede hacerse por conversiones individuales, sino por la integración colectiva: las conversiones individuales, por numerosas que fueran, difícilmente cambiarían el estado de cosas.

Pero para que la integración colectiva pueda llevarse a cabo, es menester cambiar en unos y otros todo aquello que indujo y mantiene la ruptura.

El católico tiende a pensar que, estando él en la verdadera Iglesia, son únicamente los otros quienes de-

ben cambiar. Mas tal postura no conduce a nada: las rendiciones incondicionales siempre son desastrosas, y nunca reconcilian los corazones.

Es verdad que nada debemos cambiar de lo que constituye el depósito de la verdad, de lo que integra el mensaje divino revelado, ni tampoco de todo aquello que Cristo determinó en la Iglesia.

Pero cuando una gran masa se separa de la Iglesia, y permanece de ella alejada, hay para sospechar que no fue principalmente el rechazo del mensaje divino lo que en la masa hizo posible esa separación, sino los adjuntos *humanos,* discutibles, que envolvían ese mensaje, cuya perduración les hería profundamente. Y a renunciar a esos elementos humanos, por caros que nos sean, en aras de la reconciliación, nos obliga la caridad y el egoísmo: la caridad, que busca la salvación ajena, olvidándose de sí; el egoísmo, porque si no atraemos a los otros al catolicismo, acabaremos por perderlo nosotros: la disolución y escepticismo causados por el protestantismo han tenido buena parte en la gestación de la descristianización de los países que otrora permanecieron católicos.

Es también frecuente creer que la culpa está *toda* de parte de los separados. Se olvida que toda herejía o cisma se gesta en el seno de la Iglesia antes de la separación: es la enfermedad de esa Iglesia, el deficiente tono vital en que se encuentra, lo que da lugar a la amputación. Y si una vez que la amputación se verifica no se corrigen las causas que la motivaron, la enfermedad continúa, aunque no se sienta tan vivamente porque ya no se tiene el órgano en el que se había principalmente manifestado.

¿Hemos cambiado del todo el desorden humano que hizo posible el cisma y la herejía que aún perduran? Hay para pensar que no. En los primeros siglos hubo

innumerables herejías, achaques del crecimiento del organismo joven. Mas la Iglesia acabó por absorberlas todas, por la plenitud de su vitalidad, incluso la arriana, que pareció un tiempo triunfar en todo el orbe. De todas esas herejías no queda hoy más que el nombre, y si acaso algún resto fosilizado. Mas el cisma de oriente y la secesión protestante se han mantenido, con grave quebranto de la universalidad de la Iglesia y de su influjo salvador en el mundo. Parece que si con generosidad hubiéramos corregido las causas que las originaron, al cabo de tantos siglos, y dado el deseo que de la unión tienen todas las almas de buena voluntad, la reconciliación en masa hubiera ya sobrevenido, con bien de todos. Mas mientras nos empeñamos en exigir para esa reconciliación la aceptación de instituciones meramente humanas, o de modos de concebir meramente históricos y raciales, la unión, más que difícil, será imposible: Dios da gracia para vencer las repugnancias que se oponen a la admisión de su mensaje; pero no suele darla eficaz para vencer las que se oponen a la sumisión a modos de ser humanos ajenos. Y en tanto, el mal será mayor sin duda para los separados, pero no deja de serlo también ingente para quienes permanecemos católicos, y la Iglesia misma se resentirá de ineficacia en su misión de salvar al mundo, de transformarlo como fermento a la masa.

Cuáles sean esos elementos humanos que contribuyeron a la separación y a que aún perdure, no es misión nuestra precisarlos: son los historiadores quienes deben averiguarlos; pero lo que sí podemos decir es que parece que esos elementos se dieron, y que todavía deben perdurar, dado que perdura su efecto de separación y cisma; y ello nos hará ver que debe haber mucho que convendría cambiar, y que de tal cambio se seguiría a la Iglesia un bien inconmensurable.

Por lo aleccionador, conviene recordar aquí lo que sucedió a la Iglesia en su periodo de promesa, en el Antiguo Testamento, teniendo en cuenta que cuanto entonces sucedió fue en figura de la Iglesia futura, para que nos sirviera de lección (1 Cor 10,6.11).

Durante el esplendor de los tiempos salomónicos se prepara el cisma con la opresión del pueblo, al que se exigían muchas cosas que sólo a la gloria humana conducían, aunque las mandara la autoridad legítima, por Dios constituida. La gloria es tan costosa que sólo Dios, por su infinita riqueza, puede buscársela sin empobrecerse. El resultado de tanta gloria humana salomónica en el pueblo de Dios, fue la miseria de ese pueblo, que ya no podía soportar más el yugo. No por eso quisieron separarse, y todavía se limitaron a suplicar a Roboán, la autoridad legítima de turno que Dios les había dado y ellos acataban de corazón, que les remitiese un poco las cargas que su padre les había impuesto. La autoridad legítima se exacerbó, y quiso imponer su fuerza en un ejercicio de verdadera tiranía: sólo entonces sobreviene la escisión, el cisma. Que en ello fueron culpables, y que fue mayor el mal en que cayeron que aquel que pretendían evitar, es indudable, y su ruina posterior lo testifica; pero no puede decirse que fueran los únicos culpables, ni que el mal fuera sólo para ellos. Y en la separación no intervino para nada el ansia de renunciar a su fe, ni aun la de no querer formar un mismo pueblo: todo esto vino después, como consecuencia de la separación. Sólo después de separado cae en la idolatría, y más por razones políticas, es decir, humanas, que no específicamente religiosas. Por eso Dios sigue considerando a ambas ramas como a su pueblo, y a ambas les envía sus profetas para salvarlas.

El resultado último es bien sabido. Tras debilitarse en continuas guerras y enemistades, en que se buscaba el mísero predominio político humano mucho más que el que reinase Dios en unos y otros, la parte cismática acabó por ser completamente destruida, mientras el pueblo que siguió fiel a la autoridad legítima decayó tanto que llegó también casi a extinguirse, salvándose del total exterminio, no por su fidelidad a Dios, sino por las promesas de que era depositario y que para el mundo futuro debía conservar. Y en su miseria y estrechez se cerró cada vez más en sí mismo, en un orgullo insano por el hecho de ser poseedor de una verdad a la que en realidad no era mucho más fiel que la parte separada: orgullo que le llevó hasta negar al Mesías y ser reprobado cuando llegó la hora de recibirle en humildad.

Todo eso pasó para nuestra utilidad, como figura que nos instruyese de los desastres que esas separaciones duraderas habían de engendrar en la misma Iglesia, y así nos moviéramos a renunciar a cuanto elemento impidiese la reconciliación. Mientras sigan impidiéndola prejuicios raciales o nacionales, nada podrá esperarse: nada hay que haga tan ineficaces los mejores deseos religiosos y de caridad como las diferencias y ambiciones políticas o de orden temporal.

La cultura moderna y el proceso de descristianización

Es un hecho que la cultura moderna ha dejado de ser exclusivamente cristiana, o al menos de ser católica. El proceso viene de lejos, quizá del inicio de la Edad Moderna, y de la secesión protestante, y se ha agravado cada día más. Hasta el punto de que hoy parece un hecho constatado —en cuya explicación no entramos aquí— que dondequiera que entre la cultura y técnica modernas retrocede la vida católica. Los inventos, buenos en sí, al ser usados por la masa del pueblo

tienden a descristianizarlo. Piénsese, por ejemplo, en la ruina que no sólo en las costumbres, sino también y sobre todo en la fe, en los criterios católicos de entender la vida, ha causado la prensa, el cine, la radio, la televisión. Piénsese en las comodidades y el confort que tan fácilmente materializan a quienes los poseen y gozan. Piénsese en fin en las corrientes filosóficas y científicas, no impregnadas por el espíritu cristiano, y aun con frecuencia enemigas de él, y que tanto influyen en todos los católicos, por su difusión en el ambiente: nada queda de aquel saber medieval, hecho por católicos exclusivamente, e impregnado del sentido católico.

Es evidente que ni la ciencia, ni los adelantos, ni la cultura, ni las comodidades son de suyo enemigos de la fe ni de la vida cristiana. Todo lo que ha servido para descristianizar a Europa, podría haberse usado para cristianizarla más y más, y de hecho se ha usado, aunque en una medida no suficiente, para contrarrestar el mal. Lo que parece nos ha faltado a los católicos es el espíritu de modernidad, el sabernos acomodar a tiempo a los nuevos tiempos y técnicas para aprovecharlas para el servicio de Cristo. Al quedarnos así retrasados, fue el espíritu del error quien las aprovechó. Quizá deberíamos compararnos al celeste imperio: milenios hace, tuvo éste una cultura muy superior a la occidental de entonces; pero adherido a su complicado sistema de escritura, al que ni hoy quiere renunciar, se vio desbordado y superado por otros pueblos que acertaron a inventar el alfabeto simple que les sirvió de medio superior de expresión, haciéndoles progresar mientras los chinos se limitaban a conservar lo que sus antepasados inventaron. Quizá algo semejante nos ha pasado a nosotros: orgullosos con lo que nuestros antepasados conquistaron, hemos mirado con desprecio y con desconfianza cuanto los no católicos inventaron luego, aceptándolo sólo tarde y a remolque, quedándonos así atrasados y sin prestigio actual, aunque lo tengamos enorme en el orden histórico.

Pero aquí puede verse el ancho campo que se presenta a la innovación, y la amplitud de cosas que quizá deberemos arrumbar, liberándonos de su peso glorioso, pero hoy inútil, para lanzarnos a la corriente moderna, participar de sus progresos e inyectarles el sentido cristiano: sólo estando en la masa podrá la levadura fermentar; y sólo entrando de corazón en ese modo de vida moderno podremos infundirle el sentido cristiano.

Pero aunque sea ya importante la innovación que supondría desprenderse de todo el peso muerto pasado —conservando, claro está, cuanto sea aún utilizable, es a saber, cuanto constituye el depósito de verdad adquirida, y no el método o terminología que es lo que puede ser anticuado—, el hecho de que la cultura moderna no sea cristiana, o, al menos, no sea exclusivamente cristiana, implica la conveniencia de muchos otros cambios en lo mudable de la Iglesia, que a primera vista para nada se refieren al aspecto cultural, cual aparecerá claro por la reflexión siguiente.

La unidad del mundo moderno

He aquí otro hecho nuevo para la Iglesia católica. El mundo es hoy uno como nunca lo ha sido. Uno geográficamente, atendidas las distancias: éstas son hoy menores entre cualquier parte del globo de lo que lo eran aún no ha un siglo dos provincias vecinas de un mismo reino. Uno por la intercomunicación cultural: con rapidez extremada llega a cualquier par-

te de la tierra cuanto acaece en cualquier rincón de ella, cuanto se inventa o se produce en cualquier punto del globo. No hay compartimentos estancos por lo que respecta al pensamiento.

Simultáneamente, se da el despertar de los pueblos que la Iglesia debe conquistar: despertar lleno de nacionalismos exacerbados, de orgullo de raza y cultura, que puede obstaculizar no poco la difusión del evangelio si no cambiamos los métodos de un modo radical. Todo lo que sea querer imponer nuestra cultura propia humana junto con el mensaje evangélico, no puede hacer otra cosa que dificultar la aceptación de este último hasta hacerla casi imposible. Baste como ejemplo la consideración de la India: con razón o sin ella —en esto no entramos, pues lo importante es el hecho—, los indios creen detentar la posesión de la sabiduría, y miran con desprecio compasivo todo lo occidental, como me han dicho algunos de los representantes latinos de la ONU. Los americanos les pagan desprecio por desprecio al verlos de color o un poco *prietos;* pero esto no muda en nada la situación: el indio asiático aceptará la técnica europea porque le conviene; pero en ningún modo quiere aceptar nuestra cultura, nuestro modo de ver las cosas, de entender la vida. Cree que la suya es inmensamente superior. Si en tal disposición queremos comunicarles el mensaje evangélico vinculado a nuestras costumbres occidentales, o incluso a nuestra lengua litúrgica, todo su patriotismo se sublevará en resistencia inquebrantable, y en el catolicismo no verán ya una religión universal, sino una religión particular, extranjera. Cosa semejante pasará con la China y con los pueblos árabes. La única excepción, hoy por hoy, serán los pueblos negros de Africa, mucho más atrasados que nosotros en cultura, y quizá eso explique que sólo ahí se

den conversiones en número suficiente que permitan abrigar la esperanza de una conversión en masa.

Cuando la Iglesia se difundió en sus principios, hubo de hacerlo entre pueblos cuya cultura humana era muy superior a la judía. Para asimilarlos hubo de renunciar a su judaísmo de origen para adoptar la cultura de los pueblos que había de asimilar: su lengua en el uso litúrgico, e incluso sus costrumbres, en lo que éstas no repugnaran al mensaje evangélico; e igualmente adoptó su cultura, su filosofía, su derecho y sus técnicas. Se requirió todo el ímpetu y clarividencia de san Pablo para hacer posible este viraje de la Iglesia primitiva, quebrando las resistencias tenaces de los judaizantes que se apegaban a la tradición humana. Mas si tal viraje no se hubiera dado, la expansión de la Iglesia hubiera sido raquítica. No parece posible que la Iglesia penetre el alma y la vida de un pueblo superior a ella en cultura humana, sino sumergiéndose ella en esa cultura y haciéndola suya.

Al igual que san Pablo, la Iglesia se hizo griega con los griegos, latina con los latinos, copta con los coptos, bárbara con los bárbaros, siguiendo judía con los judíos, y así asimiló al mundo antiguo, porque no les impuso cultura alguna especial, sino que se limitó a cristianizar las culturas existentes. Impuso a los pueblos el mensaje divino, pero no las costumbres humanas ni las lenguas de pueblos forasteros.

Tras su invasión del imperio romano, los pueblos bárbaros fueron asimilados por la Iglesia, no sólo a su fe, sino a su cultura. Pero téngase en cuenta que esa asimilación fue algo natural, dada la superioridad de la cultura de los pueblos invadidos y el escaso número de los invasores. Aun sin la Iglesia, esos bárbaros hubieran acabado adoptando la lengua y las costumbres de los pueblos que ocuparon. Con todo, aun entonces, cuan-

do se evangelizó en sus propios territorios a los pueblos eslavos, se les dotó de liturgia y culto en su propia lengua, prescindiendo de la latina o griega usadas por la Iglesia.

El cisma de oriente aísla a la Iglesia católica del resto del mundo, hasta el punto de que acabó identificada prácticamente con la Iglesia latina. La invasión árabe completa el aislamiento. Enemistad con oriente, guerras con los árabes. Y tras esa frontera impenetrable, un inmenso mundo desconocido en el Asia, cuya evangelización se comenzara en los primeros siglos, pero que ahora queda completamente fuera del influjo misionero de la Iglesia, salvo tentativas aisladas que no tuvieron resultado alguno permanente. La Iglesia católica se redujo casi a los países del occidente de Europa, pues América no existía todavía, el Africa pagana estaba separada de nosotros por la invasión musulmana, y las expediciones marítimas tardarían todavía siglos en iniciarse.

En ese periodo medieval se desarrolla la Iglesia maravillosamente en su vida interna, hasta alcanzar un florecimiento inigualado. Llega al cénit su pensamiento, que la modela y prepara el apogeo moderno de Europa y su hegemonía mundial posterior; pero se apaga todo empuje de conquista exterior. Los árabes sufrieron un influjo ingente de la cultura cristiana; este influjo no provino de la fuerza expansiva del pensamiento de la Iglesia occidental, sino de las Iglesias que ocuparon y que acabaron por aniquilar en su fe religiosa. La cultura de la Iglesia occidental, más que influir en los árabes por su pensamiento, fue influida y fecundada por ellos, alcanzando así el máximo apogeo nuestra cultura medieval, que no tiene rival.

Mas el esplendor de esa cultura tiene un inconveniente. Habiendo alcanzado un nivel nunca después

igualado en la misma Iglesia, se ha convertido en algo paradigmático, a cuya tiranía es muy difícil sustraerse. Y habiéndose elaborado en una Iglesia cerrada, y para una Iglesia cerrada, aislada del mundo, difícilmente puede concebirse que sea apta sin más para aplicarla a todo el mundo, en el momento en que se ha abierto para todo él la posibilidad de comunicarle el mensaje de Cristo: ni su derecho, ni su filosofía, ni su lenguaje, ni su modo de concebir, creado en una unidad cultural y casi hasta política, puede servir, sin modificaciones, para que sea aceptable a todas las culturas y a todos los pueblos que no se formaron en el mismo troquel que los nuestros. Si tenemos derecho y obligación de exigir a todos sumisión al mensaje divino, no parece tengamos derecho a exigirles sumisión a nuestro derecho humano, a nuestra cultura, a nuestra filosofía y su terminología, a nuestro modo de concebir, a nuestros métodos. Sin cambiar la verdad, que al igual que el mensaje evangélico es universal para todos los hombres, quizá convenga cambiar su expresión, no imponiendo lo que es de necesidad variable entre los hombres.

En la conversión de América, se aplicó el concepto medieval de «Iglesia católica es igual a latina». Y se aplicó con éxito. Pero el éxito se debió a la superioridad notoria de la cultura de los españoles y portugueses invasores sobre el indígena americano y a que el influjo de esa cultura no fue contrarrestado por ninguna cultura extraña no católica, a lo cual debe añadirse el apoyo decidido del poder civil, que influyó no poco en esa conversión en masa.

Pero al aplicar el mismo sistema posteriormente a otros pueblos de gran tradición cultural, el fracaso ha sido manifiesto. Si Europa se hubiera mantenido religiosamente unida, dado el prestigio y superioridad que detentaba sobre el mundo en toda la Edad Moderna, has-

ta época bien reciente, en que definitivamente parece haberlo perdido, el sistema de evangelización sudamericano quizá pudiera haber dado buen resultado, como parecen atestiguarlo las misiones de la India mientras allí fue exclusivo el influjo de Portugal. Pero había ocurrido en Europa la secesión protestante, y con ella una cultura no católica, es más, adversaria acérrima de la católica, cuyo prestigio al exterior no era inferior al nuestro, e incluso poco a poco fue haciéndose superior. El daño que esto causó a la evangelización del mundo nunca se comprenderá bastante. De no mediar esa secesión, parece muy probable que en el siglo XVII todo el mundo se hubiera convertido al catolicismo, pues Inglaterra y Holanda hubieran hecho lo que hicieron España y Portugal. Pero dada la escisión, dondequiera que llegó el influjo de las potencias protestantes, se paralizó la acción misionera de la Iglesia, al querer imponer una latinidad sin el prestigio humano suficiente para hacerlo.

Y llegamos al periodo actual, con todo el empuje misionero, católico y protestante. Si nos limitáramos a dar sólo el mensaje divino, prescindiendo de cuanto no es a él esencial, dada la eficacia intrínseca de la palabra de Dios y su voluntad salvífica, ese mensaje vencería todas las dificultades. Pero si queremos imponer nuestro modo humano de vivir ese mensaje, nuestra lengua litúrgica, nuestro derecho, nuestras concepciones filosóficas sistemáticas, nuestra cultura, no podremos menos de fracasar por falta de prestigio. El prestigio de la cultura católica, dada la crisis de descristianización del pensamiento europeo, es mínimo en los países no católicos. Basta ver la prensa mundial de cada día, la radio, la televisión, el cine, los libros científicos y de pensamiento que se publican, lo que cuenta en la ONU el pensamiento católico, para ver que la presencia de

la cultura católica en el mundo pagano, contrarrestada por otras no católicas respaldadas por el prestigio político, no puede tener un influjo tal que les obligue moralmente a aceptarla como algo, no ya superior, sino ni aun conveniente para ellos.

Si a eso se añade el orgullo y las pasiones políticas con que esos pueblos se han despertado, la xenofobia en que se educan y viven, la conciencia de que les ha llegado su vez de mandar en la historia, el apego a sus culturas milenarias, se echará de ver que todo intento de imponerles algo que no sea el mensaje divino puramente religioso ha de chocar con un nacionalismo exacerbado. Si la Iglesia quiere asimilarlos, es menester que en ellos acepte su cultura para cristianizarla, es menester que les dé liturgia en su lengua, y que cristianice su derecho y sus costumbres, pero no quiera imponerles derecho y costumbres extrañas. Parece estamos en la situación de la Iglesia primitiva: hay que evangelizar a pueblos que creen tener cultura superior a la nuestra —ténganla o no, no importa; lo que importa es su convicción de que la tienen—, y si queremos lograrlo no será sino procediendo como la Iglesia primitiva, a saber, aceptando su lengua y su cultura, corrigiéndola sólo según lo exija el mensaje evangélico; en una palabra: dejando de querer latinizar a los pueblos, como la primitiva Iglesia hubo de renunciar a judaizarlos.

Sólo así no heriremos su orgullo. Sólo así dejará de aparecer a sus ojos la Iglesia católica como una religión extranjera.

De este modo seguiremos la tradición antigua de la Iglesia universal, la tradición que rigió en ella hasta el momento en que, por el cisma y por la invasión árabe, se vio aislada del mundo durante los gloriosos siglos medievales.

Hace mucho tiempo que la Iglesia católica no padece una persecución sangrienta universal y tenaz, en toda su extensión —pues persecuciones particulares nunca han faltado—, ni en concreto en su sede central de Roma.

Mas dada la situación mundial de hoy, esa persecución podría venir cuando menos se piense y durar por tiempo indefinido. Tal persecución no acabará con la Iglesia, asistida por Dios; pero fácilmente acabaría con la mayoría de sus instituciones humanas, de las que habría de desprenderse para conservar lo esencial.

No sería el primero en opinar que la situación actual ha de acabar finalmente en una guerra entre los dos bloques que se disputan el mundo. Y tampoco es muy arriesgado pronosticar que, sea el que sea el resultado último, el inmediato será la ocupación de toda Europa, y especialmente de Italia, por las huestes comunistas.

Nadie puede dar esto por seguro. Mas como tampoco deja de ser probable, debemos prepararnos para ello.

La persecución de la Iglesia se seguirá entonces, y no sólo a ella sino a todo lo latino, a todo lo occidental. Y no una persecución a medias, sino una persecución sangrienta que busque destruir todas las estructuras. Las de origen divino resistirán sin duda; pero las de origen humano no tendrán fuerza para subsistir, si la persecución es duradera. Todo el sistema humano, de gobierno actual de la Iglesia, toda la curia romana, todas las congregaciones romanas que ayudan al Papa serán barridas, o al menos de tal modo impedidas que, obligadas a actuar en la más absoluta clandestinidad, no podrán centralizar el gobierno de la Iglesia. La autonomía de las Iglesias particulares será necesariamente mucho mayor que ahora, si es que han de subsistir. En la persecución, como en la guerra, se prescinde de muchas cosas que se creían necesarias, y que ayudarían mucho en tiempo de paz, pero que no harían más que llevar a la derrota en período de guerra. Sólo atendidos estos cambios del régimen central, la innovación sería insospechada.

Pero las innovaciones se extenderían mucho más. Sería imposible sostener centros de estudios regulares para formar a los sacerdotes: sería lo primero que atacaría el perseguidor. Y como el sacerdocio es esencial a la Iglesia, aunque no los estudios del sacerdote, habría que prescindir de sacerdotes con estudios. Perseguido el latín por una cultura que lo odia, también este estudio se haría imposible al sacerdote, tanto más que es una lengua lo bastante difícil para que pueda aprenderse en poco tiempo y por iniciativa particular. Por consiguiente, la liturgia se simplificaría y se emplearía en ella la lengua vulgar, propia de cada país perseguido. El celibato sacerdotal seguirá siendo apreciado, pero ante la grandísima necesidad de ordenar a los sacerdotes sin estudios y sin esmerada preparación, y ante la conveniencia de que no fueran fácilmente identificables por el perseguidor, se acabaría ordenando también personas fervorosas casadas, como se hizo en los primeros siglos. La misma filosofía y aun teología escolástica quedaría reducida a su mínima expresión al ser clausurados todos los centros de estudios eclesiásticos y perseguidos los que se funden clandestinos.

Si la persecución dura, será necesario desprenderse de todo este lastre, por precioso y valioso que sea, para poder conservar lo esencial, que es la vida cristiana; no de otro modo que, cuando el barco amenaza su-

mergirse, se echa por la borda todo su cargamento, renunciando a ello para conservar la vida.

Todo eso costará mucho: nadie se desprende con gusto de su tesoro. Sólo cuando no se vea otro recurso, iremos desprendiéndonos de ese tesoro con el que nos habíamos encariñado. Pero cuando más se tarde en renunciar a ello, mayores serán los males. Al llegar la persecución, mejor es desprenderse de lo que se sabe acabará siendo nocivo que no esperar a hacerlo después de haber experimentado exhaustivamente su nocividad. Por el atraso no perecerá la Iglesia; pero sí perecerán muchas de las almas que la integran.

Ahora bien, si nos empeñamos en considerar como prácticamente inmutables muchas cosas que no lo son, y dejamos su discusión para el tiempo de persecución en que ya no podrá hacerse, obraremos en ella con la mentalidad heredada de los tiempos de paz, y sólo los desastres nos harán cambiarla poco a poco, y con retraso sumamente nocivo para las almas. Si los cambios han de venir forzosamente, más vale estudiarlos en el tiempo de paz, y cuando todavía no son necesarios, para que cuando llegue el momento de aplicarlos lo sepamos hacer sin resistencias y sin demora, e incluso sin escándalo del pueblo fiel. Piénsese lo que hubiera sido del catolicismo en España si los rojos la hubieran ocupado veinte años, dedicados a la caza de todo sacerdote, y se verá el panorama que ofrecerá la Iglesia católica así ocupada toda ella, y cómo su misma subsistencia la obligará a prescindir de todo el derecho positivo, limitándose a lo que es de institución y exigencia divina.

Estamos muy lejos de pensar que la Iglesia vaya a hacer un solo cambio de los que nosotros para determinadas circunstancias sugerimos en este trabajo. No llega a tanto nuestra pretensión, ni tal cosa pasó ja-

más por nuestra mente. Lo que sí esperamos es contribuir con nuestro granito de arena a formar la opinión del pueblo católico, para que cuando llegue el momento de que los cambios sean una necesidad imperiosa, los acepte sin resistencias y los adopte sin demoras nocivas, sabiendo que tales cambios en nada perjudican a la estructura fundamental y divina de la Iglesia. Por lo mismo, las sugerencias de los cambios que en este trabajo se proponen, tómelas el lector, más que como sugerencias, como ejemplos de lo que en la Iglesia es cambiable, y de lo que probablemente en período no lejano se cambiará, si la persecución universal sobreviene. Pasada ella, y purificada en ella la Iglesia, como lo ha sido en todas las persecuciones, se le abrirá el horizonte prometedor de la evangelización rápida del mundo, cuyas susceptibilidades nacionales no herirá ya entonces con sus instituciones latinizantes, de las que la persecución la habrá en gran parte desprendido. La sangre de los mártires habrá sido una vez más semilla de cristianos, y la cosecha será como nunca ubérrima, y el resultado la implantación del reino de Dios en el mundo, ese reino que anunciaba como próximo Pío XI en su encíclica *Miserentissimus*.

2.

LO MUDABLE Y LO INMUTABLE EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Cristo mismo fundó la Iglesia, dándole una estructura determinada. Pero al dotarla de amplios poderes, El mismo manifestó ser su voluntad que esa estructura se completase, según las conveniencias de los diversos tiempos y circunstancias.

Teniendo esto en cuenta, es fácil la solución teórica al problema: es inmutable cuanto Cristo instituyó, reveló o preceptuó. Es mudable cuanto la Iglesia ha dispuesto a través de los siglos: lo que una vez dispuso por las exigencias de los tiempos, puede cambiarlo o modificarlo según las nuevas conveniencias, y aun dar instituciones nuevas mientras no se opongan a las establecidas por Cristo.

Unicamente debe advertirse —contra las insinuaciones protestantes— que para saber qué es lo inmutable instituido por Cristo no basta mirar al Nuevo Testamento, sino que es necesario atender también a las enseñanzas de la misma Iglesia, única autorizada para declarar qué cosas son las instituidas, re-

veladas o mandadas por Cristo —y por lo mismo de derecho divino, inmutables—, y cuáles son las de mero derecho eclesiástico, y como tales más o menos mudables.

Mas si se quiere dar una respuesta concreta, señalando como con el dedo qué es lo que en rigor y absolutamente puede cambiarse, y qué es lo que debe permanecer intangible e inmutable, parece de necesidad hacer una distinción basada en la misma unidad de la Iglesia, que quiso Cristo. Cristo quiso una sola Iglesia, un solo edificio (Mt 16,18), un solo rebaño (Jn 10, 16; 21,15-17), aunque con muchas dependencias dentro del edificio, con muchos pastores subsidiarios bajo un Pastor supremo dentro del rebaño. Esa unidad está constituida por una misma fe, unos mismos medios de santificación y un mismo régimen dados por Cristo a todos. Es lo que se ha llamado unidad de fe, unidad de sacramentos, unidad de régimen: elemento de verdades reveladas, elemento sacramentario, elemento jerárquico.

Elemento de verdades reveladas

Cristo nos reveló lo que habíamos de creer (verdades dogmáticas), y lo que habíamos de obrar para ir al cielo (verdades morales). Acerca de ese depósito comunicó a la Iglesia potestad infalible de interpretación y aclaración, inculcando a los fieles la obligación más estricta de acatarlas.

Dada la naturaleza inmutable de la verdad, lo que una vez ha sido verdadero jamás podrá dejar de serlo, y si fue verdad en la época apostólica o en el siglo XIII o en el XV que Cristo reveló algo determinado, seguirá siendo verdad que reveló tal cosa en todos los siglos venideros.

En el orden moral o de los preceptos, teóricamente cabría algo que fuera moral en un siglo e inmoral en otro, tratándose de preceptos divinos positivos, ya que la voluntad divina inmutable puede querer diversos preceptos para diversos tiempos. Así, permitió la poligamia en los tiempos antiguos, prohibiéndola a partir de Cristo; autorizó un divorcio que posteriormente desautorizó Cristo; dio un sinnúmero de preceptos ceremoniales o referentes al uso de alimentos diversos, y que Cristo abolió. Mas teniendo en cuenta que la revelación que Dios nos hizo se completó en Cristo, dándosenos como definitiva hasta el final de los siglos, sus preceptos morales gozan de la misma fijeza e inmutabilidad concreta que las verdades reveladas de orden dogmático.

En ese conjunto de verdades reveladas inmutables, acatadas por fe, han de coincidir todas las Iglesias, constituyendo la *unidad de fe* de la Iglesia universal.

Esas verdades se hallan en la Escritura —palabra de Dios escrita—, y en la Tradición —palabra de Dios transmitida oralmente—. Pero en el orden lógico del conocer, ni Escritura ni Tradición nos dan convencimiento *infalible* de lo que Dios reveló.

Respecto a la primera, piénsese en las divergencias en las interpretaciones de las innumerables sectas protestantes, por no remontarnos a herejías más antiguas, que indefectiblemente se apoyaban en textos bíblicos diversamente entendidos. La Escritura es palabra divina, pero nuestra inteligencia de ella es simplemente inteligencia humana, y así cabe desviación, no en la palabra divina, pero sí en nuestra inteligencia de ella: sólo hay garantía absoluta de interpretarla o entenderla bien cuando el magisterio de la Iglesia, a quien Cristo confió su custodia e interpretación, nos declara infaliblemente su sentido. En los demás casos hay certeza mo-

ral de entenderla bien, más o menos grande según sea más o menos claro y evidente, o más o menos oscuro el pasaje de la Escritura a que aplicamos nuestra inteligencia, debiéndose tener muy en cuenta que en el modo de entenderlo no sólo influye la claridad objetiva y aparente del texto, sino también las disposiciones y prejuicios de quien lo lee. Por eso, aunque debemos admitir que toda la Escritura es palabra de Dios, en el uso de ella como tal siempre debemos proceder con una condición implícita: *mientras la Iglesia no declare su sentido con significado opuesto al que yo percibo.*

Respecto a la Tradición, o palabra de Dios transmitida oralmente de generación en generación —y paulatinamente consignada cada vez más por escrito al correr de los siglos—, fácilmente se echa de ver que la dificultad es aún mayor, pues a la desviación, siempre posible, de nuestra inteligencia individual de los testimonios, hay que añadir la búsqueda de la uniformidad en ellos y el estudio del conjunto de la doctrina y enseñanza de cada transmisor, no sea que en otras partes él mismo contradiga e invalide su testimonio.

De aquí se deduce que, si bien todo fiel ha de informar su fe y su vida en la lectura y meditación de la Escritura, y el investigador ha de esforzarse en perfilar y completar más y más el contenido de la Revelación con el estudio de la Tradición, *de modo infalible* sólo nos constan como verdades reveladas las que la Iglesia ha declarado como tales, ya solemnemente, ya por su magisterio ordinario universal. Es eso lo absolutamente inmutable e indiscutible; todo lo demás puede discutirse, en más o en menos, hasta que la Iglesia lo declare, mientras uno no lo vea claro como contenido en la palabra divina —escrita o transmitida por tradición—, aunque quizá su vecino diga verlo claro. Dios confió la unidad de la doctrina de fe y su recta interpretación y

aclaración, no al criterio particular individual, sino al magisterio por El instituido.

Unidad sacramental

No sólo enseñó Jesucristo lo que el hombre debe hacer u omitir para salvarse —enseñanzas morales que regulan nuestra actividad conformándola con la voluntad divina, de las que hablamos en el apartado anterior—, sino que instituyó una serie de ritos o medios de santificación, que «no sólo contienen la gracia que significan, sino que realmente la confieren a cuantos no ponen obstáculo» (Tridentino, ses. VII, can. 6, Denz. 849): se llaman sacramentos, «por los cuales toda verdadera justicia, o empieza, o se aumenta una vez empezada, o se repara si ha sido perdida» (Trid., ses. VII, Proemium, Denz. 843 a).

La administración de esos sacramentos instituidos por Cristo ha sido revestida por la Iglesia con ceremonias varias, según los diversos tiempos o Iglesias particulares, dando lugar a la liturgia sacramental, en la que no siempre es fácil deslindar con toda exactitud qué es lo que Cristo instituyó y qué lo que la Iglesia añadió, y por consiguiente qué es lo verdaderamente inmutable, y qué lo mudable. En algunos casos, como en el bautismo, basta el estudio de la Escritura para distinguir el núcleo esencial, instituido por Cristo, de las ceremonias establecidas por la Iglesia. Mas en la mayoría de los sacramentos, sólo por la enseñanza o la práctica de la misma Iglesia podemos saber lo que es de derecho e institución divina y lo que es de mero derecho eclesiástico. Aclaremos este punto:

a) Atendiendo a la enseñanza de la Iglesia, sabemos es de institución divina cuanto ella ha declarado como tal, sea mediante definiciones generales conciliares, sea por declaración definitiva del supremo magisterio del Papa.

Así nos consta por el Conc. Tridentino (ses. VII, can. 1, Denz. 844) no sólo que los sacramentos de la Nueva Ley fueron todos instituidos por Jesucristo, sino también que son siete, ni más ni menos, cuando sería muy difícil, si no imposible, demostrar con evidencia por la Sagrada Escritura que no sea también sacramento, vgr., el lavatario de los pies, que Cristo instituyó en la última Cena, añadiendo: «ejemplo os di, para que como Yo hice, así hagáis vosotros» (Jn 13,15).

Igual nos consta por el mismo Concilio (ses. XIV, can. 7, Denz. 917) que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia «es necesario *por derecho divino* el confesar todos y cada uno de los pecados mortales» de que uno se acuerde tras diligente examen, «incluso los ocultos, y los que son contra los dos últimos preceptos del Decálogo, y las circunstancias que mudan la especie del pecado». Aun con la restricción de una amplia interpretación de esas «circunstancias que mudan la especie del pecado» —y que no creemos se extienda a la obligación *por derecho divino* de declarar en confesión el interminable catálogo de diferencias específicas que los moralistas han ido perfilando al correr de los siglos en una prolífera casuística, muchas veces filosófica, y que los simples fieles, y aun a veces no pocos sacerdotes, suelen ignorar—, la demostración *evidente* de la obligación *por derecho divino* de una confesión tan detallada como la declara el Conc. Tridentino no parece se pueda hacer por la Escritura, ni aun quizá por la práctica de la Iglesia primitiva; parece más bien deba admitirse en este punto un verdadero

progreso en el conocimiento de la doctrina revelada.

En líneas generales, y prescindiendo de detalles, precisiones y excepciones, cuyo estudio corresponde a los tratadistas dogmáticos, creemos puede reunirse la doctrina sacramentaria de la Iglesia diciendo que es de derecho e institución divina inmutable lo que suele denominarse materia y forma de los sacramentos —y en el sacrificio de la Misa la doble consagración y la comunión—, siendo todo lo demás de institución eclesiástica, todo lo venerable que se quiera, pero mudable a beneplácito de la misma Iglesia.

Y aun en la misma materia y forma debe advertirse que, si se trata de sacramentos sólo genéricamente instituidos por Cristo, pertenece a la Iglesia el determinar, dentro del significado genérico del sacramento de que se trate, la materia y forma necesaria concreta para su administración válida, y una vez determinada, tiene autoridad para mudarla, e incluso abrogarla, mientras el nuevo rito que declare necesario para la validez siga siendo apto para expresar la finalidad del sacramento por Cristo instituido.

Esto parece claro del comportamiento observado por Pío XII en la definición de la materia y forma esenciales del sacramento del orden, hecha el 30 de noviembre de 1947. En ella concede la posibilidad de que hasta entonces fueran necesarias otras cosas para la validez del sacramento por voluntad y prescripción de la Iglesia, pero que ello no obsta a su decreto, porque lo que la Iglesia estableció puede mudarlo o abrogarlo: «Y si por voluntad y prescripción de la Iglesia esas cosas hubiesen sido alguna vez necesarias incluso para la validez (del sacramento), todos saben que lo que la Iglesia estableció, también puede mudarlo y abrogarlo» (Denz. 3001, n. 3). En consecuencia, y atendiendo a esa posibilidad, su definición la da *para el futuro* (Denz.

3001, n. 4), y sin fuerza retroactiva (Denz. 3001, n. 6).

Tal comportamiento resalta dos cosas sumamente importantes: la primera, que en materia de sacramentos, quizá más que en ninguna otra, hay que atender a la doctrina de la Iglesia para saber lo que es mudable o no. Segunda, el principio universal que debe servirnos de guía: mientras es inmutable cuanto Cristo instituyó o reveló —y por tanto inmutable también la declaración infalible de la Iglesia de que Jesucristo lo haya instituido o revelado—, cuanto la Iglesia haya instituido y determinado por propia cuenta en virtud del poder de Jesucristo recibido, puede cambiarse o abrogarse a beneplácito de esa misma Iglesia. Con esto se quita todo pretexto de oposición a nuevos cambios bajo la única razón de que se opongan a una práctica o decisión anterior, por muy antigua, legítima y venerable que sea. Como dirá el mismo Papa en otra ocasión, «lo viejo no es necesariamente lo mejor por el mero hecho de ser viejo».

b) Atendiendo a la práctica de la Iglesia, puede decirse que, en materia de culto y sacramentos, no es de derecho divino, sino eclesiástico —y por tanto mudable—, todo aquello en que las diversas Iglesias unidas a la romana han diferido o difieren entre sí a lo largo de los siglos. Hay presunción, en cambio, de que sea instituido por el mismo Cristo, mientras la Iglesia no declare lo contrario, todo cuanto ha permanecido fijo, inalterable y común a todas las Iglesias y ritos desde los Apóstoles hasta hoy, pues ese respeto así fijo, universal y constante, induce a pensar que se basa en la conciencia cristiana de que así Cristo lo instituyó. En esto tienen mucho valor, sobre todo, las Iglesias primitivas, de inmediato origen apostólico, que, no teniendo tradición humana anterior que pesara sobre ellas, recibían inmediatamente de los Apóstoles el elemento común instituido por Jesucristo y gozaban de un amplio margen de libertad para decorar litúrgicamente, según sus propias y diversas inclinaciones, ese elemento común unificador.

Teniendo en cuenta estos dos elementos —doctrina y práctica de la Iglesia—, junto con el principio de que cuanto la misma Iglesia instituyó puede igualmente mudarlo o abrogarlo, nos será ya fácil, en la inmensa mayoría de los casos, señalar los elementos mudables distinguiéndolos de los que no lo son.

Unidad de régimen

Cristo dotó a su Iglesia de una doble potestad: potestad de jurisdicción y potestad de orden o santificadora.

Es la primera la que aquí nos interesa, por referirse al régimen de la Iglesia, de cuya unidad tratamos aquí. La segunda más bien tiene relación con los sacramentos, de que acabamos de tratar. Bástenos, pues, decir de ella que, por derecho divino (cf. Trid., ses. XXIII, can. 6, Denz. 966), se divide en tres grados —obispos, presbíteros y ministros—, que ya aparecen claramente establecidos en el Nuevo Testamento. Por consiguiente siempre habrá en la Iglesia esos tres grados fundamentales. Debe además tenerse en cuenta que, a veces, el ejercicio de la potestad de orden propia de cualquiera de esos grados implica la de jurisdicción, en cuyo caso no se ejerce válidamente aquélla si no se posee ésta por derivación o comunicación con el Romano Pontífice. Tal acontece con la absolución sacramental, que no puede darla válidamente el sacerdote que no haya recibido jurisdicción, ni aun el obispo, a no ser a sus súbditos

domiciliados en su territorio y sólo mientras esté en comunión con el Papa. Tal sospechamos pase también con el sacramento de la confirmación —en cuanto el *alistar* por él a los soldados de Jesucristo parece implicar función de jurisdición—, lo cual explica que el simple sacerdote necesite de especial indulto pontificio para administrar válidamente.

Respecto a la potestad de jurisdicción, se distribuye, por disposición de Cristo, y por tanto de modo inmutable, en dos grados: en el Papa, como sucesor de san Pedro, y en los obispos como sucesores de los Apóstoles, y de los cuales dice el Conc. Tridentino (ses. XXIII, cap. 4, Denz. 960): «El Santo Sínodo declara que, además de los restantes grados eclesiásticos, de modo principal pertenecen a este orden jerárquico los obispos, que sucedieron en lugar de los Apóstoles, y *fueron puestos* (según el mismo Apóstol dice) *por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios* (Act 20, 28)». Es, pues, evidente que, por la misma voluntad divina, ha de haber siempre en la Iglesia obispos que la rijan y gobiernen, y por lo mismo con verdadera potestad de jurisdicción, es decir, de gobierno.

Fuera de estos dos órdenes de jurisdicción —Romano Pontífice y obispos a él unidos—, todos los demás, desde los cardenales y congregaciones romanas hasta el último párroco de la más humilde aldea, pasando por todas las curias y burocracias intermedias, son de derecho eclesiástico, y por tanto mudable.

La relación entre esos dos órdenes de jurisdicción queridos por Cristo, y por tanto parpetuos, debe deducirse de la Sagrada Escritura y de la doctrina y práctica de la misma Iglesia, aunque creemos que para delinearla suficientemente ya basta la Escritura.

a) Toda la plenitud del poder se concede al Cole-

gio apostólico (Mt 18,18), con quien permanecerá Jesucristo hasta el fin de los siglos (Mt 28,20). Por consiguiente, la plenitud del poder permanecerá en sus sucesores hasta el fin de mundo. Pero como no se les concede individualmente, sino colectivamente, la plenitud del poder les pertenece en cuanto forman un cuerpo orgánico, no en cuanto separados unos de otros. No hay cuerpo orgánico sin cabeza que lo unifique, y esa cabeza es san Pedro y sus sucesores, según consta por otros pasajes, que precisan además sus funciones y atribuciones.

Así, en Mt 16,13-20, no sólo se confiere a san Pedro *individualmente* la misma plenitud de potestad que se da al Colegio apostólico, y con las mismas palabras (Mt 16,19), de modo que él solo puede tanto cuanto pueden los apóstoles todos juntos con él, sino que se precisa que él es el principio de unidad y fortaleza de la Iglesia (Mt 16,18), y el verdadero rey en el reino de Cristo (Mt 16,19). A él sólo se le confiere el cuidado y custodia universal de todo el rebaño de Cristo (Jn 21,15-17), en sustitución y como sucesor visible de Cristo, el buen Pastor, que ha querido hubiera un solo rebaño y un solo Pastor (Jn 10,16); por él oró Cristo para que su fe no desfalleciese, y a él encargó que confirmara en esa misma fe a sus hermanos (Lc 22,32). La unidad del rebaño no está impedida por la existencia de muchos pastores —esa multiplicidad era necesaria desde el momento en que habían de ser tantas las ovejas, ya que Cristo llama a todos a la fe—; no se impide mientras todos dependan *de uno solo;* pero, si los pastores fueran independientes, habría tantos rebaños como pastores.

La multiplicidad de pastores que quiso Jesucristo garantiza la variedad, iniciativa y riqueza espiritual

de la Iglesia. La dependencia de un Pastor supremo garantiza su unidad, su firmeza y su permanencia en la fe de Cristo. Cuanto más se salven esas dos cosas queridas por Jesucristo, huyendo por igual del excesivo centralismo nivelador de toda diferencia y de la inmoderada dispersión y disgregación, más pujante será la vida de la Iglesia.

Acertar el justo medio en grado perfecto, jamás la Iglesia, constituida por hombres más o menos defectuosos, lo logrará; por eso, en cada momento histórico, cabe la discusión sobre la oportunidad de una mayor o menor centralización —decimos *oportunidad,* y no *legitimidad,* pues, dado el poder omnímodo que Dios confirió a san Pedro, lo que sus sucesores determinen a este respecto siempre será *legítimo,* aunque no siempre sea lo perfecto, ni aun lo conveniente—. Acertar el justo medio en un grado *suficiente,* que mantenga esencialmente las líneas del plan divino, lo logrará siempre la Iglesia, en virtud de la asistencia divina que Jesucristo le prometió.

Las fluctuaciones entre esos dos extremos de lo puramente suficiente y lo perfecto, que en gran parte determinan las decadencias y esplendores de la Iglesia, dependen, no solamente de las cualidades y virtudes, o de los defectos y pecados de quienes la rigen, sino también del ambiente y circunstancias en que la misma Iglesia vive y se desarrolla en cada determinado momento histórico. Si es cierto que la Iglesia, como institución divina, no está condicionada por las leyes de la historia humana, no deja tampoco de ser cierto que, constituida por hombres, para hombres y entre hombres, el desarrollo de esa historia humana influye no poco en ella, sin que por eso corra peligro su estructura divina, gracias a la asistencia del Espíritu Santo.

Así aparece claro por la Escritura que para pertenecer al rebaño de Cristo no basta tener su fe, sino que es necesario someterse a El como a Pastor, y tras El a sus Vicarios que como Pastor supremo le representan en la tierra.

Y aparece también claro que ese Pastor supremo, vicario de Cristo, tiene que servirse, por disposición del mismo Cristo, de pastores subsidiarios, sucesores de los Apóstoles, es decir, los obispos, que durarán mientras dure la Iglesia, pero cuya potestad de jurisdicción desaparece desde el momento que se separan o independizan del Pastor supremo, convirtiéndose de pastores en salteadores y ladrones.

El mayor o menor grado de centralización sólo al Papa toca definirlo, pues que a san Pedro se entregó todo el poder. A los obispos, a los teólogos, y aun a los simples fieles, les toca sólo proponerlo. Y uno y otros —Pastor supremo y pastores subsidiarios— habrán de dar cuenta a Cristo del ejercicio de la autoridad que El les confirió, no para el propio honor, sino para el bien de las ovejas que se les confían. Por eso les advierte el Señor: «Los reyes de los pueblos les dominan, y los que tienen poder sobre ellos se llaman benefactores. No sea así entre vosotros; antes el que es mayor, hágase como el menor; y el que es jefe conviértase en servidor» (Lc 22, 25-26); «Sabéis que los príncipes de los pueblos los dominan; y los grandes ejercen en ellos su poder. No será así entre vosotros; antes el que quiere ser el primero, será vuestro siervo. Como el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en redención de muchos» (Mt 20,25-28).

De donde se sigue que si alguno de los pastores emplea y usa de su potestad, no en bien de las ovejas únicamente, sino en provecho propio y para propio

honor —peligro contra el que ya el Apóstol les previene (1 Tim 3,6)—, no podrán juzgarlo sus ovejas, que deben mantenerse unidas a sus pastores, sean buenos o malos, pero lo juzgará Dios, dándole la misma sentencia que al demonio (1 Tim 3,6).

Y si alguna oveja, no pudiendo resistir el despotismo, se separase del rebaño, ella ciertamente perecerá, por no haber sabido perseverar hasta el fin aguantando con paciencia; pero de su ruina también habrá de responder ante Dios el pastor que la provocó, «pues ellos están encargados de velar, como quienes han de dar razón por vuestras almas» (Heb 13,17).

De ahí la exhortación del apóstol san Pedro: «Os conjuro... que apacentéis la grey de Dios que está en vosotros, gobernando no por fuerza, sino de agrado según Dios; no por torpe lucro, sino por inclinación del corazón; no como dominando despóticamente en quienes son porciones de la heredad, sino haciéndoos modelos de la grey; y cuando apareciere el supremo Pastor, obtendréis la inmarcesible corona de la gloria» (1 Ped 5,1-4).

b) Si el grado mayor o menor de centralización conveniente a cada momento histórico pueden proponerlo los obispos y fieles, aunque sólo al Papa toca determinarlo y fijarlo, pensamos que el grado mínimo necesario de interferencia del Papa en los asuntos de las Iglesias particulares, sin el cual la unidad de régimen querida por Cristo no se conservaría, puede hasta cierto punto delinearse a base de la práctica de la primitiva Iglesia.

En ella, parte por el prestigio y carismas de los Apóstoles que fundan las Iglesias particulares, parte por la dificultad de las comunicaciones, parte también por las persecuciones que limitaban el intercambio ac-

tivo mutuo de las diversas Iglesias, y sobre todo por disposición divina de la Providencia que todo lo ordena, la centralización es mínima, y cabe suponer que ese mínimo es lo esencial. Así proliferan las liturgias diversas, y los usos y costumbres diferentes, de un modo un tanto autárquico, por no decir anárquico.

La intervención del Papa parece limitarse a dos cosas: decidir autoritariamente las discusiones o divergencias surgidas en materia de fe o costumbres entre varias Iglesias o dentro de una institución; y dirimir, también autoritariamente y sin apelación posible, las disensiones surgidas en esas mismas Iglesias cuando ellas no lograron arreglarlas por sí mismas. Cuando en el siglo II un Papa quiere zanjar una cuestión litúrgica acerca de la fecha de la celebración de la Pascua, en la que diferían las Iglesias del Asia Menor, un san Irineo, aunque concediéndole que está en su derecho para hacerlo, le ruega no lo haga, para no ponerlas en peligro de caer en el cisma.

Claramente se ve que si el Papa no interviene para dirimir las cuestiones y divergencias suscitadas en materia de fe, la unidad de fe en la Iglesia sería imposible; e igualmente si no dirime las disensiones, de modo que a él toque determinar quién pertenece a la Iglesia o se pone cismáticamente fuera de ella. Ese es el mínimo de asunción de funciones universales que necesariamente tiene que ejercer el Papa; sin ellas, ni sería cimiento de la Iglesia, ni su principio de unidad, ni su Pastor supremo, sino un Pastor más entre los pastores.

De ahí para arriba puede legítimamente aumentar la centralización cuanto quiera, pues que Cristo le entregó toda la plenitud de la potestad que dio a la Iglesia. Pero la conveniencia y oportunidad mayor o menor de la centralización concreta en cada caso será

siempre discutible. Y siendo el fin de la Iglesia la salvación de las almas, la oportunidad y conveniencia deberá apreciarse según lo que a esa salvación contribuya o estorbe el grado de centralización.

3.

LO MUDABLE EN LA IGLESIA

Expuestos en el capítulo anterior los principios que deben guiarnos, nos es ya fácil hallar en concreto qué es lo mudable en la Iglesia, separándolo de lo intangible e inmutable.

Sin pretender en modo alguno ser completos, nos limitaremos a una somera indicación en cada uno de los apartados.

Verdades dogmáticas

La verdad es inmutable, pero no el conocimiento de ella, que puede admitir perfeccionamiento y retroceso, y aun error si Dios no asiste al humano entendimiento.

Por lo mismo, al tratarse de verdades dogmáticas reveladas hay que descartar toda posibilidad de mutación respecto a ellas; y siendo perfecta y definitiva la revelación hecha por Cristo, también hay que descartar toda posibilidad de perfeccionamiento, aumento o dis-

minución en el conjunto de esas mismas verdades reveladas consideradas objetivamente.

El problema sólo puede plantearse respecto a nuestro conocimiento de ellas. ¿Cabe en él cambio, perfeccionamiento, retroceso, y aun error? Y no se trata del conocimiento individual de cada uno considerado aisladamente, pues en tal caso la respuesta es evidente, y respuesta afirmativa: no hay católico que no progrese o haya progresado en el conocimiento de las verdades reveladas, ni es infrecuente el que un católico, con la mejor buena fe, tenga por revelado algo que no lo es, o por no revelado lo que realmente lo es.

Se trata del conocimiento colectivo, de la verdad en cuanto conocida y admitida por la Iglesia como revelada; conocimiento que se manifiesta no sólo en las enseñanzas del magisterio instituido por Cristo —sea del Papa, sea de los obispos repartidos por el mundo, coincidentes en declarar algo como doctrina de Cristo—, sino también en la fe de ese pueblo a quienes ellos enseñan.

Y a esto hay que responder que tal conocimiento no admite cambio —en el sentido de que algo tenido una vez por revelado se tenga luego positivamente por no tal—, pero sí perfeccionamiento, progreso, e incluso retroceso.

No admite cambio, pues, dada la asistencia prometida por Cristo, la Iglesia no puede incurrir en error respecto a su doctrina. Mas se daría error si, teniendo o declarando algo como revelado en una época dada, realmente no fuera revelado. E igualmente incurriría en error si, habiendo declarado como revelado algo que realmente lo es, después reformara su declaración, dándolo por falso o no revelado. De ahí se sigue que *el contenido* de las fórmulas de la fe usadas algún tiempo universalmente en la Iglesia —v. gr., los diversos símbolos—, o de las declaraciones o definiciones del magisterio infalible —v. gr., definiciones dogmáticas conciliares, definiciones pontificias *ex cathedra,* o aceptaciones prácticas de la Iglesia universal de que algo está claramente revelado de modo que, sin discusión, se crean obligados a creerlo—, es absolutamente inmutable en el sentido de que jamás la Iglesia podrá enseñar lo contrario o negar con su magisterio infalible que haya sido revelado.

Y decimos el *contenido* de la fórmula de fe, de la definición o de la creencia, porque la fórmula misma o los términos con que se declara ese contenido pueden variar, e incluso mejorarse, hacerse más precisos y significativos, más ricos; y esto tanto porque nunca se hallará fórmula que agote la realidad divina revelada, y por lo mismo siempre es posible hallar fórmulas más expresivas y significativas, cuanto porque el mismo lenguaje de que nos servimos está sujeto a evolución y las palabras que lo integran van gradualmente cambiando de significado, lo cual puede hacer necesario que para mantener el contenido al alcance de todos sea necesario cambiar el modo de expresarlo.

Ejemplo de ello hallamos en la mayoría de los dogmas, especialmente en los cristológicos y trinitarios. Siendo estos dogmas esenciales al cristianismo, como que se hallan en la misma fórmula del bautismo, siempre estuvieron explícitos en la conciencia de la Iglesia y en la fe de los fieles que la integran. Mas el precisar en fórmulas exactas ese contenido de la fe llevó varios siglos, y originó no pocas herejías. Y no se hizo de una vez, sino gradualmente, a medida que a ello daban ocasión las formulaciones desacertadas de los herejes —en no pocos casos individuales, dadas o aceptadas con la mejor buena fe—. Así el entendimiento impreciso se va aclarando, precisando y profundizando cada vez más,

tendiendo a fórmulas que no sólo expresen cada vez mejor el contenido de lo que se creía, sino que alejen toda posibilidad de error al entenderlas o interpretarlas. El contenido de la fórmula depurada no puede cambiar; pero las mismas fórmulas pueden ser superadas por otras que, sin contradecir al sentido por ellas expresado, lo den mejor a conocer, y de un modo más exhaustivo.

Podría incluso llegar el caso en que las fórmulas habrían de ser radicalmente cambiadas, por no ser ya aptas para expresar el contenido de la fe. En efecto, aunque el contenido es eterno e inmutable, su expresión es temporal y mudable, se hizo con el lenguaje del tiempo y con los términos de la filosofía vigente en la época. Ni ese lenguaje ni esa filosofía son de suyo eternos, y mucho menos la terminología por la filosofía empleada.

Si la Iglesia hubiera hecho esas fórmulas en un ambiente chino o hindú, habría empleado términos del lenguaje y de la filosofía china, o india, quizá no tan aptos para la precisión como la griega y latina, pero sí suficientemente aptos, pues destinada la revelación a todos los pueblos y naciones, tiene que ser apta para ser entendida y formulada en todas las lenguas, y aun en todos los modos de pensar. El contenido de esas fórmulas sería fundamentalmente el mismo que el de las que ahora tenemos; pero al verterlas a nuestro lenguaje y modo de pensar tendríamos que modificarlas y depurarlas no poco para que a nosotros nos dieran a conocer el mismo *contenido* que en ellas veían con claridad sus usuarios.

Dado que la evolución dogmática de la Iglesia católica moderna y medieval se ha servido de la terminología escolástica y aristotélica, y dado el desprecio con

que la Iglesia ortodoxa mira esa filosofía como extraña a su modo de pensar y concebir el mundo (1), la necesidad de la reforma de las fórmulas en el sentido expuesto se impondría inmediatamente desde el día mismo en que se lograra la unión de las Iglesias.

La misma necesidad aparece si se mira a los países de infieles. Si la cultura de éstos es tan inferior que pueda ser absorbida por la nuestra occidental, acabarán entendiendo y aceptando nuestras fórmulas dogmáticas. Pero cuando se trata de pueblos celosos de conservar su cultura —y hoy son los más numerosos y poblados—, si queremos que no vean en la revelación algo pertinente a pueblos extraños cuyo influjo detestan, lo primero que debe procurarse es desvincular para ellos el contenido de la fe que se les predica, de las fórmulas hechas para nuestro modo de pensar, buscando fórmulas del mismo contenido para ellos, pero de estructura diferente, acomodada no sólo a su lenguaje, sino también a su modo general de pensar: tienen obligación de aceptar la revelación, pero no de aceptar la terminología de filosofías que ellos no hicieron y que les son del todo extrañas (2). Mientras así no lo hagamos, la predicación tropezará con dificultades insuperables, y los resultados

(1) Sobre la aversión a la Escolástica de los rusos ortodoxos, véase Tzebrikov, "El Espíritu del cristianismo ruso", pp. 197 y 210. Madrid 1954.

(2) El contenido perenne de la filosofía tradicional, como conquista firme "de la verdad", es inmutable (como lo es también la verdad conquistada por otros pueblos paganos); pero no así la terminología con que se expresa. Y es la rigidez de esa terminología lo que la hace antipática con frecuencia al espíritu moderno, con no pequeño daño de la misma verdad y aun de la fe católica, que por razón de ella se vuelve antipática a no pocos. Es de la evolución de esa terminología de la que hablamos en el texto, no de la verdad en ella contenida.

no corresponderán a los esfuerzos realizados, por oponerse al nacionalismo de cada pueblo.

Igualmente, si un día desapareciera toda la cultura actual, para empezar con una cultura nueva rudimentaria —negra, quechua, o de algún pueblo primitivo—, todas las fórmulas actuales, por perfectas que sean en sí, serían un jeroglífico para los fieles de ese mundo sobreviviente a la catástrofe, y habría que encontrar fórmulas nuevas que les dieran a conocer a ellos el mismo contenido de fe que nosotros creemos ahora.

Así se ve claro que, respecto a los dogmas, el contenido de ellos, y la fe en ese contenido, es inmutable; mas la expresión externa de ese *contenido,* la fórmula oral o escrita en que se expresa, es mudable.

Conviene advertir, no obstante, que esa fórmula o expresión externa es sumamente importante, porque cualquier imprecisión en ella puede inducir a error al mismo entendimiento, de modo que ya no entienda debidamente el contenido revelado por la equivocidad de los términos con que lo expresa. Así lo comprueba la multiplicidad de herejías que circularon hasta no hallar la fórmula más o menos perfecta que expresara el contenido de la fe. Ello explica la tenacidad de la Iglesia en mantener las fórmulas, pese a la evolución del lenguaje, y su empeño en mantener el latín, como lengua muerta y ya *fija,* para sus definiciones, a fin de evitar el peligro de herejía a muchos de sus hijos, peligro que la búsqueda de toda nueva formulación lleva consigo. Deja mudables las fórmulas vertidas a las lenguas vivas, pero conserva fijo el patrón de la que esas fórmulas se vierten.

El alcance teórico de la necesidad de cambiar las fórmulas para mantener el contenido, que es lo inmutable —y que será alcance práctico insoslayable si un

día desaparece de la humanidad el latín muerto—, puede verse con un ejemplo:

Es de fe, y todos lo creemos, que en Dios hay una sola esencia o naturaleza y tres personas. Todos sabemos, con mayor o menor imprecisión, lo que es persona y lo que es esencia o naturaleza. Pero primitivamente, *persona* (en griego) era la *máscara* que usaban los actores trágicos: si el dogma se hubiera definido cuando ése era el único significado de la palabra, no se hubiera podido formular cual se hizo después, ya que todos hubieran entendido que en Dios hay una sola esencia y tres máscaras, lo cual es falso, porque en Dios no hay máscaras. Si, por evolución inversa, llegara un día en que el único significado para el pueblo de la palabra *persona* fuera máscara de actor, habría que cambiar la formulación del dogma trinitario: la palabra *persona* (=máscara de actor) habría que sustituirla por la que entonces se usara para significar lo que hoy entendemos por persona: la formulación antigua habría que desecharla como inducente a error, aunque para el tiempo que se hizo fuera excelente y hasta perfecta.

Igualmente, la palabra *esencia* significa hoy *también* perfume, y la palabra *naturaleza,* nacionalidad. Si un día ese significado llegase a ser el único, de modo que el primitivamente entrañado en la formulación del misterio trinitario se perdiera y olvidase por completo, la misma inmutabilidad del contenido de la fe creída haría necesario el cambio de la fórmula; de lo contrario al decir el fiel: «creo que en Dios hay una sola esencia y tres personas», entendería que en Dios hay un solo perfume y tres máscaras...

Aun teniendo en cuenta que toda prudencia será poca respecto al cambio y evolución de las fórmulas de fe, nunca debe olvidarse que «la letra mata y el espíritu vivifica» (2 Cor 3,6). Si el mundo, y con él la Igle-

sia, durase un millón de años todavía, todas las fórmulas latinas de ahora, así como el latín mismo, serán del todo ininteligibles para quienes entonces vivan.

Sólo añadiremos que, aunque toca a los teólogos preparar y sugerir esa evolución de las fórmulas, hacerla es atributo exclusivo del Magisterio de la Iglesia: Ella es la depositaria de la fe, no sólo para declarar lo que está revelado, sino también para decidir si la formulación externa expresa con fidelidad y sin error lo que se cree.

Fuera de esas verdades que la Iglesia cree o infaliblemente propone para creer como reveladas, hay otras muchas enseñanzas suyas —v. gr. declaraciones, discursos ordinarios del Papa a peregrinos, etc.—, en que no hay garantía de infalibilidad, y por lo mismo, *absolutamente,* cabe la posibilidad de error. Tales enseñanzas las aceptan los fieles por obediencia, pero no las creen por fe divina como las verdades dogmáticas. Cabiendo en ellas la posibilidad de error, cabe también, en la misma medida, la posibilidad de rectificación, incluso llegando a definir como de fe y revelado lo contrario de lo que se enseñó. Tal aconteció, por ejemplo, con el papa Juan XXIII, quien preparó una definición que dio luego su sucesor, contraria a lo que él predicara en tres sermones al pueblo.

De la amplitud que tiene esa enseñanza *no infalible* no trataremos aquí: lo hacen detalladamente los teólogos, que además deben tenerla muy en cuenta en sus elucubraciones para distinguirla de las verdades enseñadas con autoridad infalible y no dar el mismo grado de certeza a las conclusiones de unas u otras derivadas.

El asentimiento a estas enseñanzas lleva siempre una condición implícita, que lo libra de error: «mientras la misma Iglesia no rectifique». La obligación de asentir a ellas —que no es la misma para todas— la de-

mostramos en *Cristo y los intelectuales* (1). Si son decisiones contemporáneas, el teólogo debe acatarlas y callar por obediencia. Si son pretéritas, puede, a pesar de ellas, reestudiar la cuestión, e incluso demostrar su falsedad, mientras una nueva decisión actual de la Iglesia no le obligue al silencio, o acaso también al asentimiento interno. Ejemplo reciente puede ser la actitud adoptada con las respuestas de la Comisión Bíblica dadas en 1905, actitud que ha llevado a una no pequeña revisión, e incluso evolución, del problema.

Réstanos hablar brevemente de la Escritura como palabra divina. Todo lo contenido en ella es de fe, porque debemos creer a Dios que habla y cuanto Dios dice. Y que todo cuanto se contiene en la Escritura es palabra de Dios, es verdad de fe católica que todo fiel debe creer. Pero una cosa es el contenido real de la palabra divina, y otra nuestro conocimiento explícito de ese contenido, nuestra inteligencia de la palabra de Dios. El contenido real, evidentemente, siempre será el mismo: lo que Dios quiso expresar y expresó cuando la dijo, eso mismo significará objetivamente su palabra hasta el fin de los siglos, cual pasa con todo documento escrito, cuyo significado real es independiente, en su valor objetivo, de la interpretación más o menos acertada que se le dé, o del modo con que se le entienda: es éste el que debe conformarse con aquél, y no a la inversa.

En cuanto al conocimiento e inteligencia de la palabra divina, cabe distinguir el individual de cada uno y el oficial del Magisterio auténtico instituido por Cristo.

El individual no sólo admite progreso y novedad, sino incluso error, como lo prueba abundantemente la

(1) Véase "Cristo y los Intelectuales", Ed. Rialp, Madrid, 1955, pp. 120-126.

experiencia, ya que apenas podrá hallarse error dogmático que no haya intentado demostrarse por la Escritura, y raro será el pasaje de ella al que los hombres no hayan dado interpretaciones individuales contradictorias. No siendo este conocimiento individual el asunto principal de que tratamos, no creemos oportuno entrar en la explicación de cómo tales errores y divergencias se originen. Baste ilustrarlo con un ejemplo, y añadir una advertencia.

A veces dicen las madres a sus pequeños: «Como vuelvas a hacer esto, te despellejo como a un san Bartolomé». La frase, además del sentido material, según el cual no es verdadera, tiene otro verdadero que el niño entiende perfectamente, a saber, que la prohibición va en serio, y que si la viola no se librará del vapuleo; pero esa misma fórmula podría muy bien ser verdadera en el primer significado si la dirigiera un amo a su esclavo. Así, el acierto en la recta intelección de la palabra depende mucho de la perfección con que se conozca a la persona que la profiere y de las personas a quienes la dirige. Los ejemplos podrían multiplicarse, con frases como «mataré al que haga esto» —dicho por un padre o por un legislador—, «ésta es tu casa», o «haré por ti todo cuanto pueda», según se diga a un hijo, a un huésped o a un importuno.

De donde se sigue que tanto mejor se entenderá la palabra divina cuanto mejor se conozca y más rectamente se interprete el amor que tiene a los hombres a quienes se dirige. Por eso ayuda muchísimo el acierto en la inteligencia de todo el resto de la Sagrada Escritura en que Dios se manifiesta, y el mayor dominio de todo el contenido de la fe, en el cual debe encajar nuestra interpretación del pasaje. Y aun así, el error es posible, cual sucedió a Orígenes, pese a todo su talento, al entender en su sentido físico,

luego condenado por la Iglesia, el pasaje evangélico: «Si tu ojo te escandaliza, arráncalo, y échalo lejos de ti» (Mt 5,29).

El ejemplo siguiente muestra cómo la recta inteligencia depende también de las disposiciones morales del sujeto. En el Escorial oímos cierto día este insulto tan villano e inelegante, dirigido por una madre a su mocita: «Si en lugar de hija hubiéramos tenido un cerdo, al menos habríamos tenido tocino para todo el año». La frase, evidentemente, no significaba para la misma hija ni para los oyentes normales más que el profundo disgusto de la madre, expresado de manera harto hiriente. Pero oída por un canaco de Papuasia habituado a ver a sus mujeres amamantando con uno de los pechos a los cerditos y con otro al bebé, o por un antropófago, o por una de las pocas madres desnaturalizadas de quienes nos narran las historias que comieron a sus hijos, hubiera podido ser entendida en un sentido literal, porque, para comerlo, mejor era el cerdo que la hija. En general, tendemos a pensar de los otros en la medida propia nuestra. De ahí que tanto mejor entenderá uno la palabra divina cuanto más a Dios se asemeje, cuanto más santo sea.

Añádase que la palabra divina se dirigió al hombre en un momento histórico determinado, acomodándose al modo de hablar de quienes le oían —cosa necesaria para que pudieran entenderle—, y que esos modos de hablar humanos varían al correr del tiempo, y se verá el absurdo en que incurren cuantos piensan que para saber en todos los casos cuanto Dios ha revelado basta con leer la Escritura, interpretándola cada cual según sus luces, y, lo que es peor —pero consecuencia inevitable— según sus propias pasiones y disposiciones subjetivas.

Por eso, si Dios quería que el contenido de su re-

velación se conservase inalterable, era de necesidad la confiara a un magisterio auténtico infalible que nos rectificase en los errores en que pudiéramos incurrir. Sin ese magisterio infalible se conservaría fijo e inmutable el cascarón de la palabra que lo envuelve, pero el contenido que esa palabra entraña acabaría perdiéndose en una selva virgen de inteligencias contradictorias.

La advertencia a que aludíamos sea que, a pesar de todo esto, la utilidad de la lectura y meditación, con fe rendida, de esa palabra divina escrita nunca será bastante ponderada. Dios habla para que le entendamos, y, oyendo su palabra con rectitud de corazón, *lo normal* es entenderla bien. Si en algún caso erramos, ahí está el magisterio de la Iglesia para corregir y enmendar nuestro error, impidiendo nos dañe. Sólo cuando ese magisterio se rechaza resulta un daño irreparable: adherido a la letra se va uno desviando cada vez más del significado real en ella subyacente, y lo que era palabra de vida se convierte en ponzoña de muerte, porque «la letra mata; sólo el espíritu vivifica» (2 Cor 3,6).

El conocimiento colectivo de la Iglesia y el oficial del magisterio auténtico infalible, no admite error, pero sí progreso y desarrollo.

No admite error, por la asistencia prometida por Cristo que garantiza la infalibilidad de la Iglesia: a ella entregó su palabra escrita, y a ella confió su custodia y su interpretación, prometiendo asistirla hasta el final de los siglos. Las condiciones y amplitud de esa infalibilidad son las mismas que pusimos antes, al tratar de las verdades dogmáticas. Por eso, cuando el magisterio auténtico —sea por definición conciliar o pontificia, sea por la enseñanza y fe universal de la Iglesia— ha declarado el sentido de un pasaje escriturístico o rechazado alguna interpretación por alguien dada, no

puede equivocarse, debiendo creerse como revelado el sentido que él enseña, y rechazarse como falso y no revelado lo que él condena. Y esa decisión del magisterio es tan inmutable como la misma verdad que es su objeto.

Sólo añadiremos que, si bien hay que rechazar todo sentido que la Iglesia rechace, y admitir el que admite, ello no quiere decir que el sentido por ella declarado como revelado agote toda la riqueza del contenido del texto, y por eso puede uno ver y admitir contenidos que la Iglesia no enseñe positivamente, mientras no contradigan el que ella enseña y con él sean compatibles. Así, en cuanto el magisterio de la Iglesia se pronunciare, sea Escritura o sean definiciones, han de entenderse en el sentido en que lo hace la Iglesia.

Admite progreso y desarrollo. La Iglesia declara que toda la Escritura es palabra de Dios, y que por lo mismo hay que creer con fe divina cuanto en ella se contiene. Pero cuál sea el contenido de significación real de cada pasaje, ni lo ha definido todo, ni probablemente llegará jamás a definirlo.

Lo ordinario es que haga esa precisión de contenido de una manera ocasional, a saber, cuando algunos o muchos de sus fieles lo interpretan erróneamente, incurriendo en error dogmático o moral y exponiéndose a condenarse por apartarse de la verdadera fe o dejar de obrar la voluntad divina. La Iglesia, cuyo oficio es velar por la salvación de sus hijos, define entonces el verdadero sentido de la Escritura, librándonos del error y de la ruina.

Mas cuando el posible error no afecta a algo dogmático o moral, sino a cosas puramente históricas o naturales, o a hipótesis sobre géneros y modos literarios con que Dios pudo expresarse, la Iglesia se limita ordinariamente a dar normas meramente directivas mientras

tales hipótesis y posturas exegéticas confiesen la inspiración e inerrancia de la Escritura y no conduzcan a errores dogmáticos o morales. Tal ha hecho recientemente con ciertas corrientes actuales de interpretación bíblica, mientras en cambio condenó al modernismo por los errores dogmáticos en que incurrió al intentar esa misma novedad en las vías de interpretación.

Dado el carácter ocasional del magisterio eclesiástico, es evidente que el conjunto de sus enseñanzas admite y hasta exige continuo progreso y desarrollo.

Pero también admite progreso y desarrollo el mismo conocimiento colectivo de la Iglesia, tanto acerca de la Escritura cuanto acerca del depósito revelado en general.

Se trata del conocimiento explícito: el implícito lo ha poseído siempre entero, y desde el principio, pues siempre se tuvo fe en cuanto Dios reveló y siempre se creyó ser palabra divina cuanto en la Escritura se contiene; y ese depósito entero de verdades, escritas o no, se entregó a la Iglesia por Cristo, y ella lo abrazó y creyó, como el hijo adolescente acepta y posee toda la herencia de su padre riquísimo, aunque sólo progresivamente la vaya luego conociendo de un modo distinto y claro.

El progreso del conocimiento explícito se evidencia tanto si se considera la verdad que Dios nos revela como si se mira a la Iglesia a quien esa revelación se destina.

Dios se revela a sí mismo, sea por la palabra escrita sea por la oral. Mas la riqueza de lo que nos revela es tal que sólo en la visión beatífica —que es el término a que la fe debe abocar, la realidad que le corresponde— podremos comprender todo su alcance. De ahí que nuestro conocimiento de lo revelado jamás, por más que crezca, llegará a ser exhaustivo y pleno hasta

que la visión sustituya a la fe. Como la fe del niño, siendo siempre la misma, crece en contenido explícito hasta llegar a la del teólogo, así la de éste, y aun la de la misma Iglesia, cuyo contenido es menos que infantil comparado con el de la visión del cielo, crece y progresa de continuo, acercándose al conocimiento perfecto que sólo en la visión de Dios se logrará (cf. 1 Cor 13, 11ss).

Esta riqueza inagotable del contenido revelado es la razón objetiva fundamental que hace connatural y hasta necesario el progreso dogmático.

A ella pueden añadirse no pocas otras de carácter secundario, como las consecuencias necesariamente implicadas en algún dogma revelado, pero no fáciles de descubrir con evidencia, o en las que es difícil reparar con atención suficiente —piénsese, por ejemplo, en los dogmas recientemente definidos de la Inmaculada Concepción (1854) y Asunción de la Virgen (1950) incluidos en la revelación de la maternidad divina de María; o en el de la infalibilidad del Papa, incluido en la revelación de la Iglesia y en la asistencia que Cristo le prometiera—; el mejor conocimiento, incluso natural, del lenguaje y modo de hablar humano con que Dios se manifestó —renovación de corrientes bíblicas modernas—; y, sobre todo, la aplicación del contenido revelado, principalmente el moral, a las circunstancias siempre nuevas de la vida humana, que nos obliga a precisar mejor ese contenido y conocer más su infinita riqueza, cual ni sería posible antes del estudio hecho a la luz de esas nuevas circunstancias de vida.

Si se mira a la Iglesia, debe considerarse como un organismo vivo, en continuo crecimiento y desarrollo «hasta llegar a la medida de la edad de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13), que obtendrá cuando toda ella sea glorificada en el cielo con su Cabeza, Cristo.

El mismo Evangelio la compara a la semilla que se desarrolla hasta llegar a árbol perfecto: en ese desarrollo va manifestando cada vez más lo que virtualmente tenía ya desde el principio. Por donde se ve que el progreso dogmático es inherente a la misma naturaleza de la Iglesia, tal cual Cristo la quiso, cesando sólo cuando ella cese como viadora, como Cuerpo de Cristo en formación, para sumergirse en la luz de la gloria.

Como el organismo vivo, también ella tiene periodos de crecimiento intenso y periodos de relativo estancamiento. De ahí que el progreso dogmático no sea siempre el mismo, pues el Espíritu Santo que la informa lo provoca en ella según las necesidades de su crecimiento. Dada la renovación actual y dolorosamente parturiente de la humanidad, en que la Iglesia vive y se desarrolla, no es aventurado pensar que estamos en los albores angustiosos y como de parto de un progreso y precisión dogmáticos cual nunca se dio antes en la historia de la Iglesia.

Aunque no se olvide que también puede llegarse a un retroceso momentáneo —un momentáneo que puede durar siglos—. Podría incurrir la humanidad en un periodo de ignorancia, lo que afectaría a la misma Iglesia: podría perderse el recuerdo de no pocas de sus definiciones y pasaríamos a ignorar o dudar si su contenido está o no revelado, cual sucedió con la verdad de la Concepción inmaculada de María en la Edad Media. Todo esto puede pasar a la Iglesia. Lo que jamás sucederá, ni aun entonces, es que la Iglesia defina como no revelado algo que antes hubiera definido como revelado y cuyo recuerdo se perdió, o que condene definitivamente como falso algo que en otros tiempos ya olvidados hubiera definido como revelado. La asistencia divina no la libra de la

ignorancia, pero sí del error y de la contradicción que lo implica. Partiendo de esa ignorancia, en que con fe implícita sigue poseyendo todo lo revelado, el progreso se reemprendería para hacer su conocimiento más explícito y rico cada día.

Ese progreso de la Iglesia creemos puede ilustrarse con el ejemplo del testamento hecho por un padre. El hijo pequeño lo recibe, lee y conserva: sabe que es suyo *todo* lo que allí se le deja, pero es incapaz de comprender con exactitud y en detalle todo lo que en el testamento se le lega. Aunque todo es suyo ya, sólo progresivamente irá conociendo el alcance de su herencia y tomando actual posesión de ella. Tal es el testamento que hizo Cristo al legar a la Iglesia sus tesoros infinitos de bien y de verdad: aunque todo es de ella, y todo lo posee desde el primer momento, la actualización de esa posesión, precisamente por ser infinita, nunca será plena mientras peregrine por el mundo.

Verdades morales

Siendo definitivos e inmutables los preceptos de Cristo, todo lo dicho de las verdades dogmáticas vale de las verdades morales por El reveladas a la Iglesia. Sólo advertiremos dos cosas. Es la primera que la inmutabilidad de esos preceptos morales no deriva de suyo y necesariamente de su intrínseca naturaleza —salvo en el caso de los preceptos naturales—, sino de la mera voluntad de Cristo que los ha querido valederos hasta el fin, y en esto difiere de la inmutabilidad de las verdades dogmáticas, que es necesaria por la misma estructura de la verdad que no se muda. Y es la segunda que el progreso en la precisión de

las verdades morales y de sus aplicaciones, dada la relación que tienen con la actividad humana, siempre incesante y cambiante, es, por naturaleza, más ininterrumpido que el dogmático, lo cual no quiere decir que sea más rápido.

Respecto a cuándo y cómo el magisterio de la Iglesia es infalible sobre ellas, y por tanto irreformable, y cuándo y cómo sea falible, y por tanto más o menos posiblemente reformable, vale cuanto acabamos de decir al tratar de las verdades dogmáticas, pues el don de la infalibilidad lo tiene la Iglesia indistintamente para cuanto se refiere a fe o costumbres.

Lo mudable en lo sacramental y litúrgico

Si en lo dogmático y moral no cabe cambio, sino sólo progreso, aclaración y evolución dentro de la misma línea, porque en ello la Iglesia no crea la verdad sino que la propone o declara, en lo sacramental, litúrgico y disciplinario sí cabe un amplísimo margen de cambio, porque fuera de un pequeño núcleo fundamental, todo lo demás ha sido *creado* y establecido por la Iglesia, por lo que ella misma lo puede revocar.

Así, en los sacramentos, fuera de lo que la Iglesia ha definido como de institución divina —por regla general, lo esencial de lo que en la Iglesia latina se ha dado en llamar materia y forma—, todo lo demás es de institución eclesiástica, y puede ser abrogado o cambiado, reduciéndose la liturgia sacramental a una simplicidad suma, y en el sacrificio de la Misa sólo la consagración y comunión son de origen divino, pudiendo abrogarse o cambiarse todo lo demás.

De institución eclesiástica mudable son los ornamentos, el uso obligatorio de una lengua determinada, el

hábito sacerdotal —más bien originado en un principio por la resistencia del clero a seguir la evolución de la moda que por prescripción positiva—, la obligación del rezo del oficio impuesta al sacerdote —aunque la obligación de rezar en general sea de precepto divino, y el sacerdote esté específicamente obligado a rezar por el pueblo (Heb 5,1-5), pero el rezo del oficio no es más que un modo práctico concreto de cumplir con tal obligación, que la Iglesia ha determinado—; el celibato clerical como imposición obligatoria —no como cosa de consejo, pues como tal es de institución divina no sólo para el clero sino para todos los fieles—; muchas de las disposiciones exigidas para comulgar, como el ayuno eucarístico y el recobrar la gracia *mediante la confesión* sacramental —no *el estar en gracia,* aunque sólo sea por dolor de contrición, pues esto se exige por disposición divina para todo sacramento de vivos—, la obligación de oír Misa todos los domingos, confesarse una vez al año, la abstinencia o ayuno de determinados días, etc.

Tantos y tales son los cambios que pueden hacerse, que, si se verificaran todos de repente, costaría trabajo reconocer en la Iglesia resultante a la misma de antes, como nos costaría trabajo reconocer en un joven de veinticinco años a la misma persona de quince años antes si no lo hubiéramos vuelto a ver.

Sólo añadiremos dos advertencias. La primera es que, muy probablemente, el hecho de la liturgia en abstracto es de derecho divino, es decir, que es voluntad de Cristo que se vistan y decoren los diversos ritos por El instituidos; pero el modo práctico y concreto de esa decoración es de derecho eclesiástico mudable.

La segunda, que a medida que una institución eclesiástica se prolonga en duración, hay tendencia a apuntalarla con motivaciones falsas y rebuscadas que

tiendan a dar conciencia de que es poco menos que inmutable y de derecho divino, al menos fundamentalmente. Tal pasó con la ley del ayuno eucarístico, insistiéndose de tal modo en que la exigía el respeto al sacramento que no faltaron quienes llegaron a considerar pecado mortal desayunar antes de un cuarto de hora después de comulgar. Motivación evidentemente falsa, y ajena sin duda a la motivación de la Iglesia que parece insinuarse en la primera carta a los corintios (1 Cor 11,20-22). Si alguno sabía qué se debía a su Cuerpo fue Jesucristo mismo, y dio la primera Comunión después de un banquete festivo. Tal ha pasado también con la ley del celibato, que frecuentemente se pretendió poner casi como exigencia necesaria de la santidad de los misterios y ministerios que ejerce el sacerdote. Motivación también falsa, pues Cristo eligió por apostóles también a casados. San Pablo afirma que, aunque él y Bernabé no lo hicieran, tenían potestad para llevar consigo *a mujer hermana* como lo hacían de hecho los demás apóstoles, los hermanos del Señor y el mismo Pedro (1 Cor 9,5-6). Los Apóstoles ordenaron sacerdotes y aun obispos casados (1 Tim 3,2-4.12; Tit 1,5-6); los orientales católicos no están obligados a practicarlo, y aun la Iglesia latina actual permite a veces el matrimonio a sacerdotes ya ordenados, lo cual prueba que la ordenación precedente no invalida el matrimonio subsecuente por derecho divino, sino por disposición eclesiástica. La verdadera motivación creemos debe buscarse en la primera carta a los corintios, sobre todo en los versículos 32 y 33, comparados con Heb 5,1: Ahí se ve que el celibato se impone para lograr una mayor eficiencia de dedicación del sacerdote al pueblo, y su permanencia se reduce a los justos límites, según las exigencias del bien de ese mismo pueblo que ha de ser atendido, que son variables y pueden llegar a exigir en determinadas circunstancias la abolición parcial de la ley, como exigieron su no implantación en la Iglesia primitiva.

Esas motivaciones falsas, añadidas después, con el apego gregario a la tradición consuetudinaria, llevan no pocas veces a los hombres hasta a la aberración de negar el espíritu de la misma costumbre primitiva por ser fieles a su letra. Piénsese, por ejemplo, en el hábito franciscano de lana, que el Serafín de Asís prescribió *por ser entonces el más pobre,* y que hoy celosamente se conserva, aunque es ya de tejidos más costosos, o en las hermanitas de la caridad, a quienes san Vicente Paúl quería vestidas como las humildes aldeanas, y que hasta hoy vestían tan glorioso como chocante atavío, únicamente porque no supieron adaptarse a los cambios de la moda.

Lo mudable en lo jerárquico

Fuera de los tres órdenes de jerarquía de orden —obispos, sacerdotes y ministros—, y los dos de jerarquía de jurisdicción —Papa y obispos—, todo lo demás es de institución eclesiástica, y puede abrogarse o mudarse, desde los cardenales y congregaciones romanas hasta el párroco de aldea, pasando por las curias, los botones morados de los monseñores, las cintas coloradas de los canónigos y la estructura concreta y gubernamental de las órdenes y congregaciones religiosas, con sus diversos sistemas de gobierno. Lo único que estamos seguros habrá siempre en la Iglesia, es el Papa como Pastor supremo, los obispos rigiendo partes del rebaño, sacerdotes que celebren los divinos misterios y administren los sacramentos, y ministros que les ayuden

y en no pocas cosas les sustituyan cuando ello fuere necesario.

Claro está que todo cuanto es mudable se puede combatir abogando por su cambio, si se cree útil a la salvación de las almas, fin de la Iglesia, siempre y cuando se acate de hecho todo lo por ella establecido mientras ella misma no lo cambie.

En cuanto a la dependencia de la potestad de jurisdicción, fuera de la debida al Papa, que es total, la debida a los obispos puede ser en concreto ampliada o limitada en cada caso, incluso llegando a la exención total si el bien de las almas en algún caso la pide, siempre que la potestad suprema del Papa así lo determine

4.

PRINCIPIOS Y NORMAS EN TORNO A LA INMUTABILIDAD EN LA IGLESIA

1. *Todo lo que la Iglesia instituyó, la misma Iglesia lo puede abrogar o cambiar.*

Este principio ha sido expresamente afirmado por Pío XII (cf. Denz. 3001, n. 3). Es sumamente importante, porque fija el ámbito de las posibilidades. Su solo enunciado demuestra que la mera tradición consuetudinaria o práctica anterior, por muy legítima o antigua que sea, nunca es *en sí misma* motivo razonable para oponerse al cambio o para dejar de procurarlo. Si la práctica puede legítimamente ser cambiada, también puede legítimamente pedirse, desearse y procurar que cambie, mientras se vea que ello es conveniente. Tanto más que lo que a un tiempo y circunstancias conviene puede muy bien no convenir a otros. Esto aun en el supuesto de que la institución anterior fuera la perfecta o ideal para el tiempo en que se hizo. Si se añade que gran número de ellas fueron dispuestas bajo el influjo de un ambiente histórico que luego ha mudado, que otras de tal modo se instituyeron que ya entonces pu-

diera haberse decidido lo contrario, y que incluso algunas pudieron ser fruto de la ignorancia colectiva, se percibirá claramente que lo viejo no es necesariamente lo mejor por el mero hecho de ser viejo, y que cuando se trata de cambiar algo actualmente hay que sopesar la oportunidad y conveniencia presente prescindiendo de la mayor o menor antigüedad de la práctica cuyo cambio se debate.

2. *Los cambios son siempre necesarios para la vida de la Iglesia.*

Este principio no mira ya a la mera posibilidad de los cambios, como el anterior, sino a la necesidad de su existencia, aunque no precise la amplitud en que deban existir. Se deduce:

a) De que la Iglesia es un organismo vivo, como Cuerpo místico de Cristo en formación, en período de desarrollo. No es algo petrificado, momificado, sino en continuo crecimiento y actividad vital. Mas todo organismo vivo necesita, so pena de perder la misma vida, renovarse de continuo, acomodarse y reacomodarse al ambiente, a las circunstancias, a la misma edad, a las fluctuaciones incluso pasajeras de su misma constitución. Siendo la vida del hombre la misma desde que nace hasta que muere, nadie deja de ver cuánto varían sus actividades, su régimen, sus ejercicios: lo mismo que en ciertos períodos de su vida le conviene e incluso es necesario, puede serle nocivo y aun letal en otros. Por eso en la Iglesia siempre ha habido cambios, fáciles de conocer cuando se la contempla con perspectiva histórica.

b) De que la Iglesia es un organismo o sociedad

histórica, no sólo en el sentido de que nace, vive y se desarrolla en la historia, sino en cuanto todo lo que hay en ella de institución humana participa de la historicidad mudable de las sociedades humanas.

Es verdad que posee una estructura fundamental divina, y como tal no sujeta a los avatares de la historia, y por lo mismo fija e inmutable, y bajo ese aspecto la Iglesia es suprahistórica. Pero respecto a todo cuanto la misma Iglesia ha establecido, desde el momento en que ella misma, como vimos en el primer principio, lo considera como mudable, lo cataloga en el género de los fenómenos históricos, temporales, perecederos.

Ahora bien, toda institución humana se anquilosa y acaba por morir, arrastrando en su ruina a quienes viven de ella si no saben abandonarla a tiempo. Y toda sociedad histórica humana ha de sobrevivir haciendo un continuo reajuste de sus instituciones; precisamente por no lograr siempre ese reajuste en el tiempo y modo debidos acaban pereciendo. La Iglesia tiene promesa de no perecer jamás: por eso acertará siempre a hacer el reajuste de modo suficiente. Pero el resplandor y decadencia de ella, no menos que el de otras sociedades puramente humanas, depende en grandísima parte del mayor o menor acierto con que en cada momento histórico sepa renovar sus instituciones.

Atendida esta propiedad intrínseca de cuanto es de institución humana —vejez, anquilosamiento, inadaptación y muerte—, puede asegurarse llegará un día, si la duración del mundo lo permite, en que mucho de lo que ahora hay en la Iglesia de institución humana no permanecerá en su forma actual.

c) De la consideración de la misma sicología humana. La rutina del tiempo quita eficacia a las mejores disposiciones, que por lo mismo han de sustituirse; la

tendencia al progreso, a la superación, propia del individuo y de la sociedad humana, hace que no puedan adaptarse a las estructuras humanas heredadas, de donde se sigue el impulso de novedad en todo lo mudable. Ese impulso podrá ser reprensible en los casos concretos; pero es en sí excelente, como que es la fuente de todo progreso, aunque también, justo es decirlo, de no pocos descalabros y catástrofes.

De las consideraciones a este principio quizá pudiera deducirse que cuanto más antigua es una práctica de derecho eclesiástico tanto más pudiera haber presunción de que ya está gastada y de que debiera mudarse, de modo que *la antigüedad,* lejos de ser motivo para oponerse al cambio, más bien parecería indicio de que el cambio conviene, a no ser que se demostrase que ha durado tanto por su eficacia, y que la eficacia se mantiene aún lozana para el tiempo presente.

3. *Los cambios son necesarios para salvaguardar lo que es de derecho divino inmutable, que debe prevalecer siempre sobre el derecho eclesiástico.*

Este principio es una deducción del anterior. Por ello bastará ilustrarlo con el ejemplo del organismo vivo. El derecho natural obliga al hombre a velar por su vida: para ello, cuando niño, le conviene correr y saltar; pero si se empeñara en hacer esto cuando viejo, sería un suicida, y pecaría contra el derecho natural haciendo aquello mismo que en otra etapa de su vida le conviene.

Cuando la Iglesia dispone algo, lo que dispone no se opone a lo establecido por Cristo, sino que facilita y hace más perfecto su cumplimiento; pero eso mismo, en otra época y circunstancias, podría entrar en co-

lisión con lo que Cristo estableció, y habría que mudarlo. Un ejemplo retroactivo nos lo ilustrará. Cuando la Iglesia impuso como obligatorio el celibato a todos los sacerdotes latinos, no sólo no se oponía a lo establecido por Cristo sino que altamente favorecía el cumplimiento de su divina voluntad al proporcionar al pueblo sacerdotes que más por entero le estuviesen consagrados: la predicación del Evangelio, la administración de los sacramentos y la salvación de las almas —cosas todas queridas por Cristo— se facilitaba y perfeccionaba así con esa ley. Pero esa misma ley, de darse en el período apostólico o en los inicios de la Iglesia, hubiera impedido, o al menos dificultado, por falta de sacerdotes, el cumplimiento de la voluntad de Cristo, y la Iglesia no se hubiera extendido con la rapidez que lo hizo. Por eso los Apóstoles no lo impusieron, y la Iglesia esperó casi tres siglos para hacerlo a los latinos, dejando todavía en una relativa libertad a los griegos.

Naturalmente, decidir si una disposición o ley general armoniza o choca en el presente histórico con el derecho divino inmutable, es de la incumbencia exclusiva del magisterio eclesiástico, a quien Cristo encomendó la conservación y aclaración de ese derecho. Pero no debe olvidarse que las disposiciones de la Iglesia, como leyes generales, pueden ser altamente armónicas con el derecho divino y sin embargo oponérsele en un caso particular. Entonces el mismo fiel ha de aplicar el principio de que el derecho eclesiástico debe ceder al divino.

4. *La norma suprema de los cambios ha de tomarse del fin a que se ordena la Iglesia, que es ante todo la salvación de las almas, y, como medio de lograrla,*

la plenitud de la vida sobrenatural en los que ya pertenecen a ella —por la predicación, la vida sacramentaria, y el cumplimiento de la ley moral dada por Cristo— y la difusión del Evangelio haciendo partícipes de esa misma vida a cuantos aún no se han integrado a ella.

Las consideraciones que a esto sobrevengan, como la mayor unidad visible de la Iglesia —fuera de la fundamental querida por Cristo—, el mayor prestigio externo de ella o de su clero, etc., serán siempre secundarias, pues sólo en tanto deben procurarse en cuanto faciliten la salvación de sus miembros, que es el fin para que Dios la puso en el mundo.

Este principio señala en cada caso cuándo un cambio debe hacerse o no, prescindiendo de lo antigua y venerable que sea una costumbre dada, e incluso de los frutos eximios que en el pasado pueda haber producido. En consecuencia:

a) Debe abrogarse, cambiarse o renovarse sin género de duda cuanto claramente se perciba que cambiado llevaría a salvar más almas o salvarlas más fácilmente. Esa es la norma suprema, ya que, siendo esa salvación el fin que por prescripción divina se asignó a la Iglesia, toda su actuación ha de regularse en orden a él.

b) Debe abrogarse, cambiarse o renovarse cuanto, cambiado, fomente y acreciente la plenitud de vida sobrenatural en los fieles —mayor conocimiento de Cristo, menos pecado, más recepción de sacramentos, más vida de oración, más muertes justas—. Por buena que en sí sea una institución, si en un momento histórico dificulta esa plenitud de vida o esa santa muerte, debe eliminarse.

Esta norma se deduce de la primera, pues, por lo general, el mejor medio de salvarse es la plenitud de vida sobrenatural que se lleve. Igual que en el organismo natural, si la conservación de la vida es lo primero que debe buscarse, el mejor medio para lograrlo es hacer por mantenerse en buen estado de salud.

Sólo advertiremos que esta norma debe estar subordinada a la anterior, que es la suprema, y conjugarse con ella. Así, es evidente que si la Iglesia quitase el precepto de oír Misa todos los domingos se evitarían muchos pecados mortales en el pueblo cristiano, y bajo este aspecto convendría quitarlo; pero lo que ya no es tan evidente es que quitado el precepto se salvarían más fácilmente los cristianos; antes, no es demasiado aventurado pensar que, aunque sin ese pecado que ya no cometerían, muchos más se condenarían por falta de la vida sobrenatural más elemental, a cuyo sostenimiento contribuye el precepto. Para demostrar que conviene su abolición no bastaría, pues, el comprobar que muchos pecados se omitirían —cosa evidente—, sino que esos pecados no son suficientemente compensados en orden a la salvación por la vida espiritual que el precepto engendra en el pueblo. Es ese aspecto de salvación lo que, en última instancia, debería ser estudiado y discutido.

c) Debe abrogarse, cambiarse o renovarse cuanto dificulte y obstaculice notablemente la difusión del Evangelio entre los infieles o el establecimiento de la Iglesia en sus regiones, o cuanto, si se cambiara, la facilitaría.

Esto se deduce del mandato de Cristo dado a la Iglesia de evangelizar a todas las naciones, a toda creatura. Quien quiere el fin, quiere los medios, y así

no sería lógico aferrarse a instituciones humanas que, por su naturaleza y dadas las circunstancias concretas, dificultarían o harían casi imposible el cumplimiento del mandato de Cristo. Añádase que esa evangelización está en relación estrechísima con la norma suprema de la salvación de las almas, que es el fin de la Iglesia.

Creemos que a la luz de esta norma es como deberían discutirse no pocos temas harto espinosos; por ejemplo, los de la liturgia en lengua vulgar y los de los estudios de los sacerdotes indígenas en países de misión.

d) En orden a introducir los cambios, ¿deben tenerse en cuenta únicamente la conveniencia y utilidad espiritual de las almas que actualmente peregrinan en la tierra, o deben tenerse en cuenta también y principalmente las que han de venir en generaciones posteriores?

La pregunta es sobremanera delicada, y la actitud puede variar mucho según se responda de un modo u otro. Por ejemplo, puede parecer a alguno que la ordenación de sacerdotes sin estudios especiales, con su consecuencia inmediata de la liturgia en lengua vulgar, sería muy conveniente para la salvación de las almas en todos aquellos países que todavía no son cristianos, o que, siéndolo, carecen notoriamente de sacerdotes en número mínimamente suficiente: ello haría que muchísimas más almas conocieran a Jesucristo, recibieran los sacramentos, se santificaran y salvaran, y obrando de ese modo no haríamos otra cosa que imitar la conducta apostólica en circunstancias parecidas. Pero puede pensarse en los inconvenientes que traería en el futuro —cuando todo el mundo estuviera evangelizado y los sacerdotes se hallaran en

número suficiente—, la existencia de tan varias liturgias y la costumbre de no exigir estudios al sacerdote.

¿Deben sacrificarse las almas presentes a las futuras, o más bien cuidar de aquéllas del modo más eficaz, dejando a los pastores venideros el cuidado de resolver los problemas que a ellos en el futuro se les presenten?

En materia tan espinosa, únicamente nos atrevemos a sugerir dos reflexiones.

Es la primera que nos parece que los pastores sólo deben dar cuenta a Dios de las almas que se les confían, que son las que con ellos conviven, únicas sobre las que tienen poder y de las que han de rendir cuenta. Las que vengan se confiarán a otros pastores que deberán velar por ellas. Parece, pues, que, en general, la autoridad debe mirar directa y principalmente por el bien de la sociedad presente, y sólo indirectamente por el bien de la sociedad futura, en cuanto cuida de la presente del mejor modo posible. También aquí parece valer la recomendación del Señor: «No os preocupéis del día de mañana, que ya el día de mañana se preocupará de sí mismo: bástale a cada día su preocupación» (Mt 6,34).

Es la segunda que, siendo el fin de la Iglesia la salvación de las almas, y no salvándose éstas en común, sino individualmente, ha de cuidar de cada una de ellas —no sólo de todas en conjunto, como hace la sociedad civil con sus miembros—, y de cada una debe dar cuenta. No parece, pues, legítimo ni aceptable sacrificar la salvación de una o muchas almas concretas en el presente con vistas a obtener más fácilmente la salvación de otras que han de venir dentro de siglos; tanto más que, cuando esa nueva situación llegare, siempre podrá remediarse haciendo un nuevo cambio en las instituciones, estableciéndolas con la perfección ideal que las circunstancias entonces permitan.

La Iglesia es Madre, y parece sicológicamente poco posible que una madre deje morir de hambre a un hijo suyo para ahorrar bienes con que alimentar a los que todavía no han nacido; más bien atiende como puede a los vivientes y confía que Dios la ayudará a sustentar a los que luego vengan.

Añádase que tal parece haber sido la conducta de los Apóstoles, que prefirieron la eficacia presente en orden a la evangelización y salvación, aunque para ello tuvieran que renunciar al ideal de una liturgia única y de un clero culto y estudiado, dejando a sus sucesores el cuidado de promover esta perfección ideal cuando ello fuera posible, y gracias a su modo de proceder se evangelizó en breve el mundo, siendo Cristo conocido y honrado en todo él.

5. *Sólo tienen autoridad para introducir los cambios quienes detentan el régimen de la Iglesia, a saber, el Papa para toda ella, y los obispos cada cual en su diócesis y dentro del ámbito en que la autoridad suprema del Papa no les limite.*

El principio se deduce de que el introducir tales cambios pertenece a la función de gobernar, y así atañe tan sólo a quienes legítimamente gobiernan en la Iglesia, siendo pastores de ella.

Mas parece oportuna una pequeña aclaración respecto a los obispos. Siendo *verdaderos pastores* de su diócesis, es de evidencia que, como tales, tienen de suyo y teóricamente amplísima facultad de cambiar y renovar todo lo mudable según lo pidan las necesidades o conveniencias de la grey que apacientan, lo cual se corrobora por la variedad de liturgias, costumbres y disciplinas originadas en las diversas Iglesias en tiempos en que la intervención directa del Papa no era tan frecuente como ahora. Habiendo reconocido la misma Iglesia como legítimas todas esas diversidades, nos parece que por el mismo hecho aprobó la legitimidad de su origen.

Pero siendo los obispos, también por institución divina, pastores *subordinados* al Pastor supremo, su actividad de gobierno debe conformarse a las directrices que éste imponga, y por lo mismo, *en concreto,* no podrán introducir más cambios que aquellos que no se opongan a las normas y limitaciones que del Papa vengan impuestas.

Entre esas normas está, al menos para los obispos de rito latino, el Código de Derecho Canónico, tan detallado, que reduce al mínimo la posibilidad de iniciativas de los obispos en orden a toda innovación de alguna importancia. Que tal centralismo sea legítimo, es indudable desde el momento que el Papa tiene potestad suprema. Pero que sea *lo más* o *lo menos* conveniente, de modo que sea mejor mantenerlo o cambiarlo, es cosa de libre discusión, como todo cuanto en la Iglesia hay de derecho eclesiástico.

6. *Tienen derecho a proponer, sugerir y pedir los cambios todos y cada uno de los miembros que la integran: no sólo los obispos, teólogos o sacerdotes, sino los simples fieles.*

Este principio se deduce de la norma que justifica y modifica los cambios, a saber, la salvación de los fieles y la mayor plenitud de vida espiritual en ellos.

Cada uno sabe dónde le aprieta el zapato, y sabe más el necio en su casa que el sabio en la ajena. No podría el Papa mismo introducir cambio alguno si a él no lle-

gara la noticia de las dificultades por las que su grey atraviesa, y no puede llegarle si su grey no las manifiesta. Y aunque ordinariamente le llegue por innumerables organismos intermedios, siempre arranca últimamente de la manifestación explícita o implícita del pueblo.

No es la oveja quien *decide* el camino que ha de seguirse; pero es la oveja la que *bala* y se resiste a continuar, con terquedad y mansedumbre maravillosa, cuando el camino elegido por el pastor, y hasta entonces seguido, se le antoja demasiado difícil o peligroso, y el pastor hará bien en tener en cuenta sus balidos y resistencias para tomar por otra senda cuando ello sea posible. Si no lo hace, no será buen pastor, aunque la oveja no se rebele nunca contra él.

Así los fieles tienen derecho a manifestar sus dificultades y pedir remedio de ellas, e incluso a resistir pasivamente y con mansedumbre a sus pastores, aunque jamás a rebelarse ni a rechazar su autoridad. Todo esto implica que se sugieran reformas, aunque no que se impongan, pues en definitiva siempre es el pastor y no la oveja quien, en última instancia, dictamina el camino que debe seguirse.

5.

LO MUDABLE Y LO INMUTABLE
POSIBLES APLICACIONES PRACTICAS

Usando de ese poder de balar, concedido a la oveja, permítasenos aplicar esos principios al estudio de algunos p r o b l e m a s actuales que la Iglesia tiene planteados. No pretendemos abordarlos todos, ni siquiera que sean los más importantes. Mucho menos pretendemos que las soluciones que eventualmente pudiéramos apuntar sean las más convenientes: se limitan a ser meras sugerencias, pues no ignoramos que una misma dificultad puede ser superada por caminos muy varios. Lo que sí juzgamos importante es el estudio mismo de los problemas: que se ventilen con lealtad y se intente hallarles y darles solución con entereza.

ADAPTACION A LA CULTURA MODERNA

La Iglesia, que en un tiempo fuera a la cabeza de la cultura, ha sido hoy desbordada. El proceso, iniciado con el Renacimiento, y especialmente con la secesión protestante, ha ido siempre en aumento, por lo

que la cultura ha perdido cada vez más su sentido católico.

El fenómeno, a primera vista, pudiera parecer sin importancia: la Iglesia no tiene por fin difundir cultura ni crear ciencia, sino predicar las enseñanzas de Cristo y salvar las almas santificándolas. Mas, si bien se considera, el mal es sumamente grave, poniendo en peligro la firmeza de la fe en no pocos católicos, y en entredicho la salvación de muchos. Por esto la Iglesia debe promover la adaptación.

El ambiente cultural de que vive el nivel medio de los católicos, es acatólico, cuando no anticatólico: lo que lee, lo que ve, lo que oye. Todo eso ha de ser contrarrestado por una predicación cada vez más escasa, dada la disminución del clero: el resultado es una fe que ya no informa íntegramente la vida del hombre; ésta se vuelve naturalista, y la fe y prácticas religiosas se recluyen a un rinconcito, perfectamente divorciado del resto de la vida. De ese modo de pensar pagano a la total apostasía o paganismo moderno, de que nos hablan los Papas, no hay más que un paso. En cuanto a los católicos intelectuales, al formarse en libros y maestros de los que Cristo está ausente, tienen que hacer un esfuerzo sobrehumano para no establecer divorcio entre lo natural y lo sobrenatural, y no pocos acaban adhiriendo *prácticamente* a la teoría de las dos verdades, cuando no en franca apostasía.

Sin necesidad de exagerar la importancia del problema, si negáramos que la tiene nos asemejaríamos al avestruz.

El remedio no es fácil. Ateniéndose a las realidades, y prescindiendo de utopías, debe reconocerse que la Iglesia ha perdido, y por mucho tiempo, el control de la cultura. Esta es patrimonio de todos, y la Iglesia es minoría. No puede pensarse en restaurar el orden

medieval en que el mundo católico formaba coto aparte con su cultura propia. Hoy no hay cotos cerrados, y, al menos mientras los disidentes no vuelvan a la Iglesia católica o los pueblos paganos entren en ella, ésta no puede soñar con ser la rectora e inspiradora de la cultura, no ya de las ciencias, mas ni aun del pensamiento, por más que ello nos duela, en añoranza de una historia ya pasada.

Por fortuna, tampoco es ello necesario, pues no es ése su fin específico.

Pero lo que sí parece necesario es que la Iglesia no se quede rezagada en el movimiento cultural, que no se aísle del ambiente refugiándose en su torre de marfil, que asimile al día todos los avances del pensamiento humano para que sus hijos puedan recibirlos de ella, impregnados de Cristo, no viéndose obligados a buscarlos fuera, impregnados de indiferentismo laicista, cuando no de ateísmo.

No parece lo hayamos logrado todavía de modo satisfactorio. Apegados a fórmulas antiguas, encastillados en lo ya poseído, no sólo nos hemos quedado rezagados, sino, lo que es mucho peor, distanciados de la corriente viva actual. Algo así como fuera del mundo, incapaces de comunicarle los tesoros de verdad, cuando el Señor dijo: «No te pido que los saques del mundo, sino que en él los preserves del mal» (Jn 17,15). El alcance de ese absentismo se aprecia en las lecturas de los católicos: pese a tanto teólogo y filósofo católico, no son ellos los leídos, sino los que prescinden de Cristo. Esto no lo hacen los católicos por odio a Cristo, sino porque nuestros teólogos no escriben *para ellos*: se han divorciado de ellos.

Sobre el remedio, algo indicamos ya al hablar de seminarios y centros superiores de estudios eclesiásticos. Mas tememos no baste: sería echar el vino nuevo

en odres viejos, y el Señor nos previene de que tal proceder no puede dar buenos resultados.

Parece, pues, convendría formar un cuerpo de clérigos investigadores de vida piadosa y ejemplar con buenos estudios teológicos que garantizaran la pureza de su dogma, pero especializados luego en todas las ramas del saber.

No se necesitan muchos: para el fin que se pretende, bastaría un número relativamente corto para toda la Iglesia; pero, sí, más que inteligentes, han de ser genios, o al menos medio genios y con verdadera tenacidad en el trabajo. Dado el número de católicos, no sería difícil hallar los suficientes. Pero habría que liberarlos de todo ministerio, de toda ocupación, incluso de todo cargo y de todo honor, porque cargos y honores tienden a cegar el entendimiento y oscurecer la claridad de los principios ante el *oportunismo* con que deben aplicarlos. Su nota característica debería ser la libertad: libertad para desplazarse, para leer, para conversar, para ponerse en contacto con el ambiente de la rama científica a que se dedican; libertad para escribir. Y junto con esa libertad, la mutua intercomunicación de unos con otros, y la ayuda financiera, sin reparar en gastos, en cuanto pudiera contribuir a su misión.

Todo ello supondría una reforma jurídica con respecto a ellos, tanto si son religiosos como si son sacerdotes seculares. Si, como hasta ahora, están al arbitrio y en absoluta dependencia de sus superiores inmediatos —religiosos u obispos—, serán juguete de las mil oportunidades del momento, deberán dedicarse a las necesidades inmediatas urgentes, únicas que angustian a los superiores, servirán para «tapar todos los agujeros», pero no podrán dar cima a la tarea para que se les crea. Si han de privarse de todo cargo y todo honor para no verse ligados, mucho más hay que evitar se vean atados

por los cargos ajenos. Dedicados a una obra universal de la Iglesia, parece que sólo del supremo Pastor de ella deberían depender.

Su misión debería ser:

a) Asimilar, discernir y juzgar valorativamente toda la cultura moderna, exponiéndola por escrito con sentido cristiano, de modo que nada pudiera hallar fuera el católico que no encontrase más y mejor en ellos. Esto sólo lo lograrían con una dedicación plena y un contacto constante con el mundo. Si alguno, en este aspecto, defraudase las esperanzas tras algunos años de experiencia, procúrese eliminarlo y dedicarlo a otras actividades: no hace falta que haya muchos, sino que sean buenos.

b) Investigar y hacer avanzar la ciencia y la cultura, de modo que la Iglesia, aunque no vaya a la cabeza, sí esté entre los que van a la cabeza. Esto es de necesidad para obtener bien el primer fin, para que la asimilación no resulte algo anodino y de segunda mano, sin juicio valorativo propio y como pisando siempre en falso con íntima sensación de inferioridad. Esta investigación requiere equipo; pero el equipo puede formarse con seglares católicos —de universidad católica o no católica—, mientras en él haya un sacerdote especialista de verdad que garantice la pureza dogmática y oriente el sentido cristiano de los demás.

c) Velar por la pureza de los principios evangélicos —sobre todo los que se dedican a las ciencias del pensamiento—. Estos principios necesariamente se contaminan de interpretaciones bastardas cuando los mismos que los aplican son los encargados de interpretarlos y defenderlos: los intereses propios y las propias pasiones y dificultades falsean el juicio. Así,

es difícil esperar el arreglo de la justicia social en el clero mientras la aplicación y explicación de los principios corra a cargo de los mismos que en ella tienen intereses opuestos y autoridad diversa; o hallar la vía para atender al pobre mientras el señalarla corra a cargo de quien recibe ventajas al atender al rico: los interesados se opondrán con frecuencia a toda dilucidación leal, aunque sólo sea bajo pretexto de inoportunidad o escándalo, confundiendo el escándalo con hacer ruido, y olvidándose de que escándalo es lo que induce a pecar.

Ese equipo de investigadores, desligados de todo cargo y de todo honor —y por tanto sin intereses propios que los cieguen o compromisos que los aten—, e independientes de toda autoridad administrativa que limite su libertad, podrán explicar rectamente los principios, y censurar abiertamente las interpretaciones bastardas interesadas y las violaciones públicas y colectivas de esos mismos principios a la hora de las aplicaciones prácticas.

Adaptacion al apostolado moderno

He aquí otro problema gravísimo que tiene planteado la Iglesia. Hay dos hechos incontrovertibles: el primero, que el clero es cada vez más insuficiente, aun en los países de mayor tradición católica; el segundo, que la Iglesia no llega de modo eficaz a las masas, sobre todo en las grandes ciudades, lo que se traduce en un proceso de descristianización creciente.

Respecto al primer hecho, baste aludir a la estadística publicada hace algún tiempo por la revista «Ecclesia», según la cual los sacerdotes en España, que es país privilegiado en vocaciones, son hoy aproximadamente los mismos en número que hace un siglo,

mientras que la población que por ellos debe ser atendida se ha más que duplicado.

Respecto a lo segundo, hay que advertir que el proceso de descristianización empezado en las ciudades ha trascendido al campo, y en no pocos países con una virulencia superior a la de la ciudad. Incluso se ha constatado que dondequiera que entra la cultura moderna se retira la religiosidad. Es fácil culpar a los apóstatas, pero eso no remediará el mal. Sería mucho más eficaz, más humilde y verdadero, atribuir esa apostasía creciente a que no hemos sabido llegar a ellos, no hemos sabido o podido atenderlos.

En contraste con estos dos hechos, resalta la proliferación de la burocracia eclesiástica —mal de los tiempos, pues se da aún más en la administración civil—, que absorbe como sanguijuela insaciable las ya mermadas energías clericales desde la más humilde parroquia hasta las curias. Lo cual viene a agravarse por el hecho de que, a veces, hay sacerdotes más o menos ociosos todo el día, esperando el dedo que les señale la tarea, debido a un concepto erróneo, harto extendido en la práctica, de lo jurídico, que les hace tomar como norma de perfección inigualable las palabras del faraón a José: «Yo soy el faraón; pero sin tu mandato no moverá nadie el pie o la mano en toda la tierra de Egipto» (Gén 41,44).

Consecuentes con ello, ponen el ideal de la perfección y sujeción cristiana en la carencia de toda iniciativa personal, admitiendo como la única legítima la de someterse y limitarse a hacer lo que positivamente se les señale.

Sabido es, sin embargo, que esa sumisión no exige la renuncia estéril a toda iniciativa, sino únicamente el compromiso de abandonarla cuando la legítima autoridad la juzgue nociva o inconveniente; y sólo enton-

ces debe intervenir la autoridad para guiar y limitar, pues siendo su fin el bien común debe dejar desarrollarse libremente cuantas actividades a ese bien conduzcan.

Mas no es del todo infrecuente la autoridad con el más absoluto centralismo, hasta el punto de considerar como ilegítimo y rebelde cuanto no emane directamente de ella, prefiriendo que las almas se pierdan a que se salven sin haberlo ella ordenado: sin su mandato nadie puede mover ni pie ni mano, ni aun para salvar a quien se ahoga.

Sabemos que, afortunadamente, ese modo faraónico de ver las cosas dista mucho de ser universal y es ajeno a la misma jerarquía. Pero todos saben que en la práctica está extendido de modo alarmante. ¡Cuántos coadjutores omiten obrar no pocos bienes por no crearse conflictos con su párroco, o religiosos con sus superiores! El celo inicial con que empezaron se marchita antes de florecer ante las gélidas experiencias de la vida. Y quizá no falten párrocos celosos que renuncian a su vez a toda iniciativa provechosa por temor a conflictos con su obispo, conflictos que evitarán en cambio si se ciñen a los procedimientos rutinarios; y es posible que incluso obispos de gran clarividencia renuncien por el mismo motivo a iniciativas cuya utilidad ven con claridad.

La esterilidad aumenta tanto más cuanto que el súbdito sabe que sólo tiene una probabilidad entre mil de ser atendido y defendido en caso de conflicto con la autoridad inmediata, por razón que le asista. La cuerda se parte siempre por el punto más débil; por eso los débiles procuran no estirarse demasiado en su esfuerzo. Lo malo es que son esos más débiles —como los más numerosos y en contacto directo con las almas— los que han de salvarlas, y así éstas se pierden esperando en

vano llegue a ellas una acción, frenada en su camino por tantas medidas y consideraciones diplomáticas.

Muchos sacerdotes —casi diríamos todos— sienten vocación de buenos y celosos, pero pocos la sienten de ser mártires, y sólo afrontando el martirio se puede esperar ser redentor. Hay muchos sacerdotes buenos, pero pocos verdaderamente redentores, porque la norma práctica que más o menos informa su conducta es el refrán que ya de niños aprendieron, y cuya verdad les comprobó la amarga experiencia de la vida: «no te metas a redentor, si no quieres salir crucificado». Y entre todas las crucifixiones, la más intolerablemente amarga es la que se semeja a la de Cristo, la que proviene de la autoridad legítimamente constituida sobre uno.

Recuerdo aquí el caso que me contaron de un párroco extranjero —común en países en que los extremos a que llega la burocracia clerical es apenas concebible a la mente de un español— que, confiando a un auxiliar el cuidado de más de ocho mil feligreses que no pisaban la iglesia, le prohibió toda otra actividad fuera de confesar al que viniera y decir misa los domingos a las dos docenas escasas que asistían. A las inquietudes del coadjutor no tuvo más que una respuesta, perfectamente jurídica, pero muy poco cristiana: «yo soy el pastor y el único que ha de dar cuenta de mis ovejas». El coadjutor pensó que también Dios le pediría a él cuenta de las almas que veía perderse sin darles una mano: a sabiendas de que sería crucificado, en pocos meses logró llenar la iglesia, y con ello hubo de abandonarla sin que nadie, fuera de las ovejas, lo apoyara.

Esta insuficiencia para llegar al pueblo ha intentado remediarse mediante la Acción Católica, institución en la que cabía poner las más halagüeñas esperanzas. Las esperanzas, hasta hoy, no han plasmado en una realidad

suficientemente tangible. Las ahogaron los moldes viejos en que nos empeñamos en verter la institución: la burocracia y un concepto exagerado de jerarquismo. Su actividad no pocas veces se ha reducido a nombramientos de cargos y más cargos, a hacinar montañas enormes de papeles, circulares y consignas: una institución cuyo fin es *obrar* se ha limitado *a dar consignas* para obrar.

Por si esto fuera poco, todo se vuelve insistir en el jerarquismo, extinguiendo el espíritu profético y toda iniciativa y celo individual: como si temiéramos en el pueblo un exceso de actividad apostólica, de que tan necesitados estamos, no nos contentamos con exigirles una dependencia *negativa* de la jerarquía —en el sentido de que estuvieran dispuestos a aceptar su corrección cuando erraran—, sino que les inculcamos una dependencia absoluta *positiva*: sólo han de actuar en aquello que la jerarquía expresamente les indique, en el modo como se lo indique y cuando se lo indique.

De aquí que no sea infrecuente este resultado: en el orden interior, unos pequeños núcleos que viven *para sí*, con más o menos intensa espiritualidad, entretenidos en discutir todos los problemas humanos y divinos por no hallar cosa mejor en qué ocupar sus ocios; en el orden exterior, la lucha y antagonismo con las demás asociaciones católicas, no porque las juzguen más o menos ineficaces, sino por no creerlas tan jerárquicas como ellos. Cuán lejano está nuestro espíritu apostólico del que tenía san Pablo cuando decía: «Muchos de los hermanos en el Señor, viéndome preso, se han atrevido a anunciar sin temor más abundantemente la palabra de Dios. Unos predican a Cristo por envidia y rivalidad; otros por buena voluntad; otros por amor... otros anuncian a Cristo por rivalidad y sin deseo sincero, pensando que con ello me causan aflicción. ¿Qué, pues? Mientras del modo que sea, por oportunidad o por verdad, Cristo sea anunciado, en ello me gozo y gozaré» (Flp 1,11-18). Por tanto sólo empezará la apostasía a remediarse cuando todos, pastores y pueblo, nos alegremos de que Cristo sea anunciado, de cualquier modo que sea, con nosotros, sin nosotros, o aun contra nosotros.

Respecto a los remedios concretos, dada la escasez de sacerdotes, que no creemos pueda ser remediada con la sola construcción de adecuados edificios para las vocaciones, insinuaríamos como quizá convenientes los siguientes:

1) Una mayor separación entre la función de evangelizar y la de administrar sacramentos, de la que ya habla san Pablo cuando dice: «No me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar» (1 Cor 1,17), hasta el punto de que da gracias a Dios de haber bautizado sólo a Crispo, Cayo y familia de Estefanía en toda la Iglesia de Corinto que él fundara (1 Cor 1,14-16).

Dados los medios modernos de propaganda, la labor evangelizadora sería en buena parte atendida por un pequeño equipo bien preparado, a cuyo cargo correría también la tarea de proporcionar material catequístico a los sacerdotes encargados primordialmente de la función sacramental. Bastaría, si se les dota de los medios de difusión, con emisoras y prensa católica no sólo nacionales, sino también regionales, cosa no muy difícil si se gastara menos en complicaciones burocráticas y más en empresas apostólicas.

En cuanto a los métodos de evangelización, «del enemigo el consejo». Basta con estudiar los de los hijos de las tinieblas, que el mismo Señor nos propone como modelos, porque «son más listos para sus cosas que los hijos de la luz para las suyas» (Lc 16,8).

2) Mas si la vida sobrenatural se engendra por la

predicación, se mantiene y desarrolla por los sacramentos, y éstos exigen contacto del sacerdote con el pueblo, y contacto personal insustituible. De ahí que el número de esos sacerdotes ha de ir en aumento según crece la población, so pena de que ésta se paganice o, en el mejor de los casos, no difiera de los protestantes. El problema es difícil, porque a nadie puede obligarse al sacerdocio. Como mera sugerencia propondríamos:

a) aumentar la eficacia del sacerdote, liberándolo de cuanto no sea sacerdotal: lo meramente burocrático, que tanta energía absorbe, confiarlo a seglares;

b) sacrificar los estudios al número: para administrar sacramentos, dar la catequesis y predicar la homilía, no se requieren muchos estudios, sino rectitud de juicio y buen corazón. El proporcionarles materia elaborada sería función del equipo de evangelizadores;

c) para llegar a muchos círculos del pueblo, parece hoy necesario, no menos que en la época apostólica, darles sacerdotes del pueblo, que se saquen de él, convivan con él y trabajen con él. La tentativa fallida de los sacerdotes obreros franceses no debe desanimarnos. Quizá hubo un error de base: meter en el pueblo a quien se ha desambientado de él por tantos y tantos años de seminario: el choque sicológico había de ser hiriente y la reacción exagerada. Si se prescinde de los estudios al modo dicho, la ordenación habría de hacerse de los mismos del pueblo que se hallaren aptos, sin desarraigarlos de él ni aun temporalmente, ni de sus ocupaciones, ni de su modo de vestir y proceder que no contradiga a la ley divina. No se olvide que el sacerdote es necesario para los fieles, y debe serles procurado prescindiendo de cuantas disposiciones humanas hagan prácticamente imposible dárselo. También aquí podríamos aprender del enemigo: si los comunistas tienen cuadros rectores bien formados, para sus células se contentan con gente naturalmente bien dotada.

3) Dado el modo práctico harto extendido de entender la sumisión a la jerarquía como inhibición de toda iniciativa individual, pensamos que, o se reforma esa concepción práctica —cosa que creemos sicológicamente muy difícil—, o se multiplican de tal modo los obispos que cada uno pueda tener el conocimiento directo de su grey que se requiere para que él, por sí, pueda tomar la iniciativa. Pensamos que esto es lo más viable y es lo que parece se va introduciendo en algunas regiones de Sudamérica.

En efecto, en la mayoría de los casos, es imposible que un obispo sepa por sí mismo lo que a su diócesis conviene, por demasiado extensa en territorio o en población. Los informes mediatos que le llegan se retardan y desvirtúan por el camino a través de los organismos intermedios: no es lo mismo ver y palpar una necesidad día tras día, que oír a un tercero referirla dos o tres veces al año. Y sus directrices, cuando las da y no las olvida entre la turbamulta de negocios que le agobian, se debilitan también en el camino y llegan anodinas y como anónimas.

Pensamos que el obispo, como pastor *inmediato* y responsable de su grey —todos los demás son meros auxiliares y delegados—, debe tender a conocer por su nombre a cada una de sus ovejas (Jn 10,3.14.27), o al menos llegar a palpar las necesidades de sus súbditos tan bien como cualquiera de sus párrocos.

Esto supondría renunciar a ciertos oficios curiales, despojarse de la apariencia de príncipes temporales y recaer en su sencillez evangélica sin perder nada de la plenitud de su poder. Pero así parece aconsejable, pues mientras quienes directamente convivan

con las ovejas no tengan poder propio para tomar providencias sobre ellas, siempre estarán atendidas deficientemente.

Entonces el obispo se sentirá y será verdaderamente padre, y como tal se cuidará de todo; entonces compenetrará su acción con las de sus subordinados, de modo que resulte eficaz. Cesará el pastor concebido como príncipe por el pueblo inevitable en el régimen presente, pero glorificará a Dios el pastor padre, al estilo evangélico. Y en la elección de esos pastores, prescindiendo de las demás consideraciones, atender sólo al amor que hayan mostrado (Jn 21,15-17): si ese amor es intenso, al ponerse en contacto con sus ovejas, éstas lo advertirán y con gusto se dejarán llevar por él.

Problema misional y sudamericano

Lo creemos el más grave de la Iglesia y el que, por lo mismo, exige más radicales medidas.

Lo misional es de precepto divino ineludible (Mc 16,15-16). Toda disposición humana, por excelente que en sí sea, ha de posponerse en la medida que dificultare que se cumpla ese precepto.

En cuanto al pueblo ya fiel de Sudamérica, tiene derecho a ser atendido, a recibir los sacramentos, a ser auxiliado en la hora de la muerte. Derechos mínimos que nos parecen provenir del mismo bautismo; socorros mínimos que una madre no puede negar a los hijos que ha engendrado. Ese es deber sagrado de la madre, y toda ley, toda costumbre humana, por santa y venerable que sea, debe posponerse en la medida que imposibilite el cumplimiento de ese deber de criar a los hijos que ya se engendró.

La situación en las misiones la dan los números, pese a todos los lirismos de un sinfín de revistillas misioneras, que parecen dedicadas a narrar heroísmos muchas veces novelados, y a pedir dinero y más dinero. Y los números nos dicen que una India, tras cuatro siglos de evangelización, no llega a los cinco millones de católicos: lo mismo pasa, más o menos, con China, y algo semejante con el Japón y otros países infieles.

Si se tiene en cuenta el aumento de población, quizá cuadruplicada en ese mismo tiempo, se verá que a tal paso la conversión colectiva de esos países no llegará nunca: jamás llegarán a ser católicos como lo fue Europa.

Si a eso se añade la invasión protestante que siembra las discordias, y la asimilación por parte de esas naciones de la cultura y técnica europea, pero desarraigada de su espíritu cristiano, junto con el odio creciente al extranjero, se apreciará que las perspectivas que se ofrecen son cada vez menos halagüeñas. Y como el fallo no puede atribuirse a Dios o a que la eficacia del Evangelio haya mermado con los siglos, habrá que confesar que en las instituciones humanas hay algo que no marcha, que nos hemos apegado a instituciones y métodos humanos que atan al Evangelio, que quizá también nosotros, como lo advirtió Jesús a los rectores del pueblo en su tiempo, «invalidamos el precepto de Dios para guardar nuestras tradiciones» (Mc 7,9).

La situación en Sudamérica no es menos lamentable. Recientemente oímos por la radio del Vaticano que el mismo Papa no podía dormir pensando en ella. Unos treinta mil sacerdotes para toda la América latina (menos de los que hay en España), para una población de 170 millones de católicos, que pasarán de 300 a fin de siglo, con una extensión territorial cuarenta veces mayor que la nuestra, y con medios escasísi-

mos de comunicación; diócesis extensas con tres o cuatro sacerdotes; masas inmensas de creyentes sumidos en superstición e ignorancia, atacados por la propaganda protestante sin pastor que eficazmente pueda defenderlos, ovejas a quienes nadie da el pan de vida, a quienes nadie conforta en la hora de la muerte con la absolución de los pecados y el viático que los acompañe al cielo.

Y lo que quizá sea aún más doloroso, la tragedia íntima de sacerdotes que tienen que andar tres o más días para confesarse —y recuérdese que Cristo los envió de dos en dos para que mutuamente se confortaran—, acabando por tener que confiar su miseria a la misericordia del Padre celestial, llevando la cruz insoportable de la contradicción más íntima en sus vidas.

Nos parece que difícilmente puede darse ley humana que tanto contribuya al bien común que pueda justificar la permisión de ese desastre colectivo: desastre, en Sudamérica, de la tercera parte de la Iglesia, que acabará perdiendo la fe; desastre, en los países de misión, de los pueblos destinados a incorporarse a ella. Parece que ese bien común es superior a todos los demás que las leyes humanas puedan procurar.

Por eso pensamos que para hallar remedio eficaz en este caso conviene prescindir de toda legislación humana positiva, y remontarse a la época apostólica en que la Iglesia hubo de enfrentarse con condiciones en cierto modo semejantes. Si de otro modo se hallare solución, sea en buena hora. Mas si no se encontrara —y las probadas hasta ahora no han dado resultados suficientemente eficaces—, lo que es de derecho divino y la suprema norma de la salvación de las almas han de anteponerse a toda ley humana.

Por eso, si otra solución no se encuentra, nos atrevemos a insinuar, basados en la práctica apostólica, las tres cosas siguientes: 1) creación de un cuerpo evangelizador, dotado de gran movilidad e independencia jerárquica; 2) ordenación, en cada pueblo, de sacerdotes sin estudios especiales, sacados del pueblo, y que sigan viviendo en el pueblo, catequizando y administrando sacramentos: hombres de prestigio entre los suyos, de juicio recto y gran dosis de bondad; 3) como consecuencia de lo anterior, ordenación sacerdotal de casados.

No ignoramos que todo esto, aunque en uso en la época apostólica, se opone en más o en menos a la actual legislación eclesiástica mudable. Si dentro de esa legislación actual puede el mal remediarse, respétese en buena hora; pero si dentro de ella no pudiera remediarse, parece que la legislación debe ceder. Como repetía un misionero, si san Pablo y demás Apóstoles hubieran levantado un seminario en cada lugar evangelizado, exigiendo trece años de estudio y celibato para ordenar al sacerdote, a estas horas sería Europa todavía tan pagana como la India. Lo mejor es muchas veces enemigo de lo bueno, y al repetirse hoy en muchas partes las circunstancias de la época apostólica, también las leyes eclesiásticas, mejores en sí pero creadas para otras circunstancias, pueden ser ahora enemigas de lo bueno.

Expongamos las tres sugerencias hechas:

1. *Creación de un cuerpo evangelizador*

«No me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar» (1 Cor 1,17). Dados los medios de difusión modernos, la evangelización no es un problema; lo que la convierte en tal es que los sacerdotes preparados para ella con prolijos estudios han de consumir sus energías en largas caminatas para administrar sacramentos, llegando acaso tarde o en distritos aislados.

Unos miles de sacerdotes bastarían para toda Sudamérica: por radio, por televisión y por escrito los más capaces de ellos, y peregrinando los demás de dos

en dos, como Cristo los mandó, deteniéndose en cada poblado seis meses o un año, y dejando allí ordenado como sacerdote a la persona que más apta juzgaran; en visitas repetidas y más rápidas podrían corregir los errores que afloraran, y solucionar dificultades y dudas.

La dependencia jerárquica de estos sacerdotes interdiocesanos se salvaría recibiendo, por ejemplo, la jurisdicción inmediatamente del Papa; el ir de dos en dos les libraría del desaliento, de la tibieza y de las caídas; y si éstas se produjeran en ellos, pues al fin son humanos, podrían levantarse el uno al otro.

No seamos tan celosos de la jerarquía que extingamos el espíritu (1 Tes 1,19); y, sobre todo, no sacrifiquemos las almas, cuya salvación es la razón de ser de la jerarquía, a un concepto jerárquico de pura territorialidad, sacrificando los fines a los medios. Desorden que ha llevado en Estados Unidos a innumerables apostasías, e incluso también a cismas colectivos como el de la Iglesia católica polaca separada, motivados en parte por el celo exclusivista —mejor diríamos nacionalista— de una jerarquía excesivamente personal o territorial. Desorden que amenaza terminar hoy en la apostasía de muchos millares de hispanos en Nueva York, sacrificados al Moloch de la jerarquía humanamente entendida —léase nacionalismo puro y simple—, de la burocracia, de la integración en la lengua, en las costumbres, en los usos, antes que en la fe. Sabemos que su pastor, el Card. Spellman, se preocupa hondamente por ellos; pero él mismo se siente prisionero e impotente para romper las convenciones humanas que lo atan. Sólo una cosa podría salvar a esos infelices abandonados —y hay sólo en Nueva York seiscientos mil hispanos recientemente emigrados, sin contar sus hijos—: un obispo de su misma tierra y lengua, independiente de la inmensa curia burocrática en que se perderían y anularían sus iniciativas, dependiente única y directamente de la persona del Cardenal, con poder de llamar a quien quisiera (1). Eso lo ve también, de ello estamos seguros, la inteligencia prócer del Cardenal, y su bondad ansiaría hacerlo. Pero dudamos que con todo su poder sea capaz de realizarlo: el concepto jerárquico unitario y cerrado de su clero —paradojas hirientes del

(1) Una solución práctica, que creemos armonizaría el cuidado espiritual de los hispanos con las legítimas aspiraciones del clero americano, en orden a que en un futuro más o menos próximo o lejano queden asimilados a su estructura americana, podría ser la siguiente:

Crear para ellos un número suficiente de parroquias, debidamente distribuidas por toda el área de la gran metrópoli, encomendándolas a religiosos de lengua hispana. Y para evitar que esto se perpetuase más de lo necesario, hacerlos depender directamente, no de superiores hispanos, sino de los superiores generales supremos de esos Institutos, quienes, de acuerdo con el obispo encargado de los hispanos (que convendría fuese natural de Puerto Rico), los fueran gradualmente sustituyendo por religiosos americanos, según lo postulara la creciente asimilación de los inmigrantes a la lengua y costumbres de su nuevo país. Cuando la asimilación fuese completa, esas casas religiosas serían ya puramente americanas, pudiendo perder sus derechos parroquiales, que pasarían al clero secular. Esto pensamos atendería debidamente las necesidades de los inmigrantes, y no impediría en nada su asimilación.

Con todo, el proceso será necesariamente lento; mucho más lento de lo que el clero indígena deseara, pues no debe olvidarse que los portorriqueños pasan frecuentes temporadas en su tierra, lo que hace olvidar su lengua y sus costumbres más difícilmente de lo que lo han hecho otros inmigrantes que les precedieron. Si esta solución, u otra equivalente, no se pusiere pronto en práctica, la gran masa de esos inmigrantes se perderá definitiva e irremediablemente para la Iglesia católica. Y, por lo que pudimos entrever del temperamento de los apóstatas que conocimos, acabarán siendo un enemigo virulento de esa misma Iglesia, como allí no están acostumbrados, habituados hasta ahora a la mutua tolerancia.

país de la libertad— se lo impedirían. Así lo reconoció, según nos refirió un párroco de Nueva York, un predecesor suyo, el cardenal Hayes: dícese que, pidiéndole el Papa que nombrase un obispo auxiliar italiano que cuidase de los emigrantes de Italia, le respondió: «Santísimo Padre, lo veo sumamente conveniente, y si lo mandáis firmaré ahora mismo el nombramiento; pero a continuación aceptad mi renuncia, porque si volviera a mi diócesis, mi clero me haría la vida imposible». El nombramiento quedó sin hacer, y sólo Dios sabe cuántos miles de italianos se perdieron para el catolicismo: aprendieron inglés, como el clero irlandés deseaba, pero olvidaron su fe, porque nadie se la recordó en su lengua. La salvación de las almas se sacrificó a las estrechas miras nacionalistas humanas.

Hoy el mismo sacrificio acecha a las almas de los hispanos, a quienes ofrecen su servicios en su lengua materna, el español, las sectas protestantes: para asistir a su entierro con todos los honores basta con un *coordinador* de apostolado entre hispanos, de origen irlandés, con celo y buena voluntad pero sin verdadero poder efectivo para dar impulso a ese apostolado, y con poco menos que ignorancia de la lengua del pueblo cuyo apostolado le ha sido nominalmente confiado.

2. *Ordenación de sacerdotes sin estudios*

Sabido es que la legislación canónica exige un mínimo de cuatro años de estudios teológicos y dos de estudios filosóficos (can. 1365), a los que debe preceder un periodo de formación humanística cuya duración no se precisa, pero dado el conocimiento de la lengua patria y latina que en él debe adquirirse (can. 1364) difícilmente puede ser inferior a cinco años, encomendándose a los ya sacerdotes que nunca interrumpan posteriormente sus estudios (can. 129), sometiéndoseles a examen durante tres años consecutivos a fin de habituarles a ello (can. 130). El mismo Pío XI dedicó toda una encíclica a resaltar la importancia del estudio para el sacerdote y a dar normas para su regulación.

No puede, pues, dudarse que el estudio es un arma eficacísima de apostolado, e incluso un medio poderoso de santificación, o al menos de preservación para el sacerdote. La ley es sapientísima y digna de todo encomio, y hay que procurar su cumplimiento mientras ello sea posible.

Mas la cuestión es ésta: ¿es de tal modo necesario ese estudio para todos los sacerdotes que, caso de tener que elegir, sea preferible dejar al pueblo sin sacerdote, sin catequesis y sin sacramentos, antes que proveerles de pastor carente de formación científica?

Pensamos que la respuesta no ofrece lugar a dudas: el sacerdocio es de derecho divino, y voluntad de Cristo es que los fieles estén atendidos por el sacerdote; mas el que éste posea más o menos ciencia —alguna tendrá siempre—, e incluso el que sepa leer latín, es de mero derecho eclesiástico, todo lo conveniente que se quiera. En caso concreto de incompatibilidad, el derecho eclesiástico debe ser sacrificado, y la ciencia requerida suplirla por otros medios, como el de los predicadores ambulantes.

Lo esencial e insustituible en el sacerdote es su acción *ex opere operato,* o ministerial e instrumental de Cristo santificador; el estudio y muchas otras cosas perfeccionan su acción *ex opere operantis,* o considerada como humana, que siempre es secundaria y, propiamente hablando, ni siquiera es sacerdotal. No vamos a dejar que se muera la gente sin sacramentos por no tener un sacerdote sabio que ofrecerle, cuando para administrarlos basta cualquiera que, ordenado, sepa lo esencial de la materia y forma, y para confesar y aconsejar es lo

principal un juicio naturalmente recto y sobre todo una gran bondad de corazón. No parece fuera difícil hallar en cualquier villorrio americano o misional alguno que reúna esas dotes mínimas, y parece que es mejor conferirles el poder santificador que no el dejar al pueblo sin quien lo santifique. También aquí el derecho divino ha de prevalecer sobre el humano, y la salvación de las almas, fin de la Iglesia, ha de ser la suprema norma de su legislación.

Que esos países no se puedan por hoy proveer de sacerdotes con estudios en número suficiente, es dato de experiencia —¡ojalá se pudiera!— y, por lo que atañe a Sudamérica, el mal parece prácticamente irremediable: siempre serán menos de los necesarios los héroes que, hechos sus estudios, se sientan generosos para hundirse en el inmenso aislamiento y soledad: ése es quizá el principal motivo de que las vocaciones de descendientes de europeos sean rarísimas.

En tanto, vive, y muchas veces muere, la gente sin sacramentos, cuando uno, ordenado de entre ellos, podría atenderles de modo suficiente, combinando su ministerio con las tareas en que se ocupara antes de ser ordenado.

No fueron tan exigentes los Apóstoles, que en un periodo en que había verdadera adoración por la cultura no vacilaron en proveer de sacerdote a cada comunidad, ordenando al que les pareció más digno. Quizá no fuera lo ideal, pero era lo mejor que podía hacerse, y mejor era eso que nada: confiaron más en la gracia divina que en los medios y consideraciones humanos (1 Cor 1,27-28).

Si los imitáramos, quizá la Iglesia perdiera algo de su esplendor externo, quizá a veces incurriera en desprestigio y sería objeto de escarnio, pero se salvarían más almas y tendrían una vida espiritual mu-

cho más plena y más pujante. Incluso el sacerdote estaría más compenetrado con el pueblo, y éste lo sentiría más suyo, y con él haría causa común: muchas veces el desnivel cultural le distancia del pueblo y resta eficacia a su acción.

Añádase que el indio americano es, por lo general, poco menos que incapaz para el estudio tal cual nosotros lo entendemos. Mas no hay pueblo incapaz para el sacerdocio, pues que Cristo lo quiso para todos los pueblos, que sólo lo tendrán en número suficiente cuando salgan de ellos mismos y no sean advenedizos los que han de atenderles.

En cuanto a la eficacia de esos sacerdotes ignorantes, aun considerada bajo un punto de vista meramente humano, puede comprobarse con la experiencia protestante. No son los sabios de entre ellos quienes mantienen vivo y operante el protestantismo, e incluso activamente apostólico. Son la infinidad de pastores ignorantes, multiplicados hasta lo inverosímil, —cuyo único bagaje científico es saber leer el Evangelio, que conocen y visitan a cada uno de los suyos— quienes mantienen viva la antorcha de la fe, sin que por su ignorancia caigan en desprestigio: renunciando a la fachada aparente, van directos a la conquista del corazón.

Recordamos a aquel negro de Haarlem, un peón de facciones deformes, que apenas sabía leer y escribir, pero que con lágrimas de emoción nos enseñaba, en el metro neoyorkino, su carnet de pastor: como él había uno en cada esquina, y gracias a ellos ese barrio cree en Cristo, espera en El y ora. Y no obstante toda su ignorancia, atraen a no pocos hispanos, sedientos de Dios, cuya sed divina no halla mitigación en la verdadera religión católica porque los pocos sacerdotes con estudios no pueden atenderlos, y a veces tampoco se preocupan de ello. Fue allí donde pude ver por mí mismo

cómo el abandono puede llegar a tanto que el mismo amor de Dios y ansia de unirse a El puede impulsar al alma así dejada a abandonar de buena fe la religión verdadera en que naciera; fue allí donde pude comprender, por analogía, el éxito de los protestantes en Sudamérica.

Y aun podría comprobarse esa eficacia con el éxito de la propaganda comunista. La ignorancia de la inmensa mayoría de sus propagandistas es de tal modo compensada con su celo que en nada merma su eficiencia, en nada desprestigia su sistema.

Ateniéndonos, pues, a la realidad viviente, parece es preferible dejar lo que es mejor en utopía, contentándose con lo que es mejor en el orden de los posibles reales.

3. *Ordenación sacerdotal de casados.*

La imposición del celibato como obligatorio a los sacerdotes católicos de rito latino está tan arraigada en la disciplina eclesiástica y en la conciencia de los viejos pueblos europeos, que casi puede sonar a escándalo el hablar de la posibilidad o conveniencia de una derogación parcial de la ley en determinados ambientes y circunstancias, aun mitigándola con la creación de un nuevo rito del que sería precedente el oriental. Puede compararse a la ley del ayuno eucarístico, tan arraigada de siglos y tan rigurosamente interpretada, que no pocos fieles y aun sacerdotes se escandalizaron cuando Pío XII la mitigó.

Con todo, también aquí vale el principio: Cuanto la Iglesia estableció, puede también mudarlo o abrogarlo. Y así, puesta la cuestión acerca de posibilidad de la mudanza en la ley del celibato, la respuesta no puede ser dudosa.

Y si se plantea la cuestión acerca de la *conveniencia* de la mudanza, la respuesta dependerá de la aplicación de los dos principios: la salvación de las almas, fin de la Iglesia, es la norma suprema a que debe ajustarse su legislación, y el derecho divino prevalece sobre el eclesiástico siempre que en determinadas circunstancias se produjere colisión entre ambos.

La Iglesia, hoy por hoy, lo sigue urgiendo con la misma severidad que antaño, hasta el punto de que en los casos en que dispensa de él al sacerdote suele prohibirle el ejercicio de todo ministerio sacerdotal, y lo mismo hace con cuantos se ordenan casados, aunque sea de buena fe (can. 132). La única excepción que conocemos es la que hizo Su Santidad el papa Pío XII con un pastor protestante convertido: estaba casado y le permitió ordenarse para cuidar de sus fieles sin que tuviera que separarse de su mujer.

Añadiremos que si para los católicos latinos de nuestros países suena a escándalo que se hable de derogación, siquiera sea parcial, del celibato, para los protestantes y cismáticos ese mismo celibato es un escándalo, parte porque no siempre creen en su eficaz cumplimiento, parte por estimarlo erróneamente un abuso de potestad de la Iglesia contrario a la Escritura, parte porque es uno de los principales impedimentos que experimentan sus clases rectoras para la conciliación.

Para proceder con claridad en esta materia, estableceremos una serie de asertos:

1. *El celibato es de consejo para todos los fieles en general, y está definido por el Tridentino* (ses. 24, can. 10. Denz. 980) *como estado más perfecto que el matrimonio, aunque éste también sea bueno y santo.* —Prescindiendo de los textos evangélicos en que el mismo Jesucristo lo aconseja, aunque advirtiéndonos

que sólo entenderán prácticamente este consejo aquellos a quienes por Dios les sea concedido (Mt 19,11), la enseñanza completa y sistemática la hallamos ampliamente expuesta en el capítulo VII de la primera carta a los corintios: acerca de la virginidad no hay preceptos del Señor, pero sí consejos (7,25), de modo que el que se casa obra bien, pero el que no se casa obra *mejor* (7,38).

Esto en abstracto; mas si se aplica al caso concreto de cada uno, debe atenderse a sus posibilidades *efectivas* de guardar castidad: sólo si ven que pueden guardarla es mejor que no se casen (7,8-9).

La razón de esta superioridad del celibato es el estado de mayor libertad en que de suyo coloca al alma para que pueda entregarse enteramente y sin división al amor divino, y por consiguiente al amor al prójimo en que el amor a Dios debe manifestarse si es sincero (Jn 13,34-35; 1 Jn 4,20), a lo cual se añade la brevedad del tiempo que tenemos para santificarnos, y que por lo mismo conviene aprovechar al máximo (7,26; 7,29-35).

Por consiguiente, la perfección concreta de cada uno dependerá y se medirá por su grado de amor a Dios y al prójimo, prescindiendo de si es casado o virgen; la virginidad es mejor en razón de medio, en cuanto de sí conduce a un mayor amor a Dios, facilita una mayor perfección en el amor.

Aunque la Escritura no lo diga expresamente, parece caer de su peso que si la virginidad es de consejo para todos, con mayor razón debe serlo para aquellos que, como los sacerdotes, tienen por oficio desarrollar y perfeccionar el amor a Dios en los demás.

Siendo tan clara la Escritura, la superioridad del celibato sobre el matrimonio la admiten, no sólo los

católicos, sino también los cismáticos y protestantes, que únicamente reprenden a la Iglesia católica que lo *imponga* a sus sacerdotes, no que lo aconseje.

La consecuencia del consejo de Cristo y la necesidad de la inspiración divina para aplicárselo —la castidad es un don que no a todos se da (Mt 19,11; 1 Cor 7,7.9-25)—, es que nunca podrán faltar en la Iglesia almas que abracen la virginidad. Serán más o menos —ello dependerá en gran parte de la plenitud de vida de la Iglesia en un momento dado, de los designios de la Providencia, e incluso de circunstancias externas, como el clima o el ambiente, que faciliten o dificulten la castidad—; pero las habrá siempre en todos los climas, en todos los países y en todos los pueblos que profesan la fe de Cristo, pues Dios no es aceptador de personas y menos aún de razas.

Juzgamos útil añadir dos advertencias: La primera, que es connatural se sientan más frecuentemente movidos a seguir los consejos de Cristo aquellos que más intiman con El; de ahí que en los sacerdotes haya de aparecer casi por necesidad una cierta tendencia colectiva al celibato; tendencia que llevó a su imposición como obligatorio en la Iglesia latina, y tendencia que llevó y lleva a no pocos sacerdotes de las Iglesias católicas orientales a abrazarlo espontáneamente, aunque ninguna ley les compela a ello. Como la vida de fervor intenso impele, en gran número de casos, al simple fiel, a abrazar el celibato voluntario en la vida religiosa, así la vida de fervor e inmolación en el sacerdote había de plasmarse en no pocos de ellos en la práctica del celibato voluntario aun cuando ninguna ley de la Iglesia se lo impusiera.

La segunda es que, como fruto natural del consejo de Cristo, el celibato se practica no sólo en la Iglesia latina, sino también, como es natural, en las católicas

orientales —cuyos monjes superaron en número a los occidentales—, en las cismáticas, donde la vida religiosa célibe es hoy pujante, e incluso, lo que algunos católicos ignoran, entre los protestantes. Entre estos últimos hay incluso un instituto que sigue la regla franciscana, y yo mismo topé un día con una hermanita luterana que llevaba a su misa los domingos a los mismos chicos hispanos y católicos que yo estaba tratando de conducir a la catequesis de la parroquia. Por cierto que la mamá, muy católica (!), me dijo: «Nunca por mucho pan hubo mal año: Jesús es el mismo, y cuanto más mis hijos lo conozcan y amen, tanto mejor: Llévelos Vd. a su catecismo y que la hermanita los siga llevando los domingos a su iglesia luterana». Como el terreno del combate era Nueva York, no hubo más remedio que conformarse con el juicio salomónico de la madre.

2. *La Iglesia tiene el derecho de imponer el celibato a sus sacerdotes.* —Esto se deduce claramente de lo que dice el Apóstol: «Nadie toma para sí mismo este honor (del sacerdocio), sino el que es llamado a él por Dios, como Aarón» (Heb 5,4).

Nadie, pues, puede alegar derecho al sacerdocio; es Dios quien los elige; y habiendo Dios entregado esta potestad a la Iglesia, es ésta quien en definitiva los elige, y elige a los que quiere y como quiere. Ella no puede imponer como *simplemente* obligatorio un celibato que Cristo aconsejó, pero no impuso. Pero ella puede exigirlo *como condición necesaria* para conferir una potestad a la que nadie tiene derecho. Si aquel a quien ella llama al sacerdocio acepta esta condición, está obligado a cumplirla en virtud de la promesa o voto que hace. Si no la acepta, no se le ordena, porque la Iglesia *a nadie obliga a ordenarse.*

Así la obligación del celibato viene en rigor impuesta al sacerdote por su propia decisión libre, prometiéndola, al ordenarse, sin que nadie le obligue, porque nadie tampoco le obliga a ordenarse. Y, al igual que todo voto o compromiso libremente hecho, debe cumplirse; y al hacerse a la faz de la Iglesia, que lo exige como condición para aceptar al candidato, es la Iglesia quien ha de urgir su cumplimiento: el compromiso no es sólo privado y unilateral, sino social, bilateral.

De ahí que la objeción, tantas veces repetida por cismáticos y protestantes, de que la Iglesia no tiene derecho a imponer como obligatorio lo que Cristo solamente aconsejó, se deshace por sí misma con sólo plantear bien la cuestión. Es como si se dijera que un hombre no tiene derecho a imponer algo a otro hombre libre: no lo tiene si no media contrato; pero lo tiene si media contrato libremente pactado, y lo tiene en los términos que en el contrato se estipulen.

3. *La imposición del celibato al sacerdote es de sí, en gran manera, conveniente a la salvación de las almas.* —No basta que la Iglesia tenga derecho a imponer el celibato al sacerdote.

Para que de hecho la Iglesia lo imponga es menester sea conveniente para la salvación de las almas, que es el fin al que directamente o indirectamente debe ordenarse la actividad de la Iglesia. El ejercicio de una autoridad que no se ordene al fin para el que está establecida —en general, el bien común—, merecería el nombre de tiranía. No lo es el de la Iglesia en el presente caso, porque el celibato del sacerdote es en gran manera conveniente. Esto aparece claramente del capítulo V de la carta a los hebreos comparado con el capítulo VII, 29-35 de la primera carta a los corintios.

«Todo pontífice sacado de entre los hombres, es constituido en favor de los hombres en todo aquello

que dice relación a Dios, a fin de que ofrezca dones y sacrificios por los pecados, que pueda condolerse con los que están en la ignorancia y en el error, porque también él está circundado de debilidad, y por eso debe, al igual que por el pueblo, también por sí mismo ofrecer oblaciones en remisión de los pecados» (Heb 5,1-3).

El sacerdote, en cuanto tal, desempeña una función social, se debe a los otros, sea para orar y sacrificar por ellos, sea para condolerse y participar en sus aflicciones como si fueran propias. Esto puede llevarlo a cabo *de un modo suficiente* sin celibato; de lo contrario Cristo, que de modo absoluto quiso el sacerdocio en su Iglesia, hubiera impuesto al sacerdote el celibato, sin el cual no podría desempeñar su oficio, y entonces el celibato sería de derecho divino y no eclesiástico. Pero el celibato es de sí un medio excelente para hacer más y más perfecta la dedicación del sacerdote al pueblo, al colocarlo en un estado de libertad que le permita darse sin división al amor de Dios y del prójimo (1 Cor 7,29-35), al no tener penas familiares que compartir con preferencia para poder llorar por igual todas las demás.

Así el celibato perfecciona la actividad sacerdotal precisamente en cuanto contribuye a perfeccionar en él la caridad, sin la cual el celibato mismo no será de provecho.

Siendo el sacerdocio una función social, la Iglesia puede y *debe* elegir para ella aquellos que más perfectamente puedan desempeñarlo. Por lo mismo, si dispone de suficientes vocaciones celibatarias, de éstas debe servirse, salvo en los casos en que algún no celibatario compense sobreabundantemente esta carencia con otras cualidades. Mas si no dispone de suficientes vocaciones celibatarias, tiene que servirse también de otras que no

lo sean, porque el sacerdote es necesario, y el celibato sacerdotal no, sino sólo conveniente.

Pensamos que esta función social es la razón fundamental que justifica el celibato eclesiástico y lo que hace que se deba procurar con todo empeño.

La razón que tantas veces se alega, de que parece exigirlo la santidad de los misterios que el sacerdote trata, sobre todo la Eucaristía, no nos convence, como tampoco nos convenció nunca la alegada en favor del ayuno eucarístico a base del respeto debido al Cuerpo de Cristo. Mejor que nadie sabía Cristo lo que a su honor se debe, y dio la comunión tras un banquete, y ordenó sacerdotes casados.

Esa motivación sería injuriosa a los Apóstoles, que no miraron suficientemente por el honor debido a Cristo al ordenar sacerdotes y aun obispos no celibatarios, y no menos lo sería a los católicos de los ritos orientales, que lo son tanto como los latinos. Si se urgiera mucho, habría que concluir que todo fiel debe ser célibe para guardar el honor debido al Cuerpo de Cristo, que recibe no ya en sus manos, sino en su interior por la Comunión; y, bien examinada, tiene un claro resabio rigorista maniqueo, que supone como algo malo el matrimonio —o, si se prefiere, como algo *menos malo* que la fornicación—, como si a Dios le deshonrara o fuera indigno de El, cuando lo único que le honra o le deshonra, agrada o desagrada, es el amor o desamor con que lo tratamos.

Establecida la conveniencia del celibato sacerdotal, es de advertir que del hecho de que algo sea conveniente no se sigue que ya no pueda ser conveniente lo contrario. No hay ley humana perfecta: lo que bajo un aspecto es conveniente, suele ser inconveniente bajo otro. Por eso todo acto de legislador humano es en realidad

y de ordinario una libre elección entre varias conveniencias incompatibles.

Tal pasa con la ley del celibato, y es menester tenerlo muy en cuenta para entender comprensivamente y con aprecio y estimación cristiana la práctica de las Iglesias orientales.

La conveniencia del celibato sacerdotal llevó progresivamente a su implantación como ley obligatoria en la Iglesia occidental. Que sepamos, el primer decreto dado en este sentido es el del Concilio de Elvira, en España, hacia el año 313; entre los asistentes estaba Osio. Hasta entonces debía ser costumbre cada vez más universal; pero sólo desde entonces empezó a tener fuerza de ley en toda la Iglesia latina.

Mas los orientales, aceptando que el celibato es sumamente conveniente, juzgaron inconveniente el imponerlo por ley como algo obligatorio. Las inconveniencias que en ello veían, las expusieron de un modo harto expresivo, que hoy tal vez nos encandalizaría. Cuando el español Osio quiso persuadir a los padres del Concilio Niceno, el año 325, a que lo impusieran, cuéntase que se levantó san Pafnucio —anciano entonces de casi ochenta años, que observara toda su vida castidad angélica, y a quien habían sacado un ojo y desjarretado una pierna en la persecución de Diocleciano—, y se limitó a decir estas palabras: «Venerables padres, es mejor que los sacerdotes tengan una esposa que no una concubina», abogando así por la no imposición de la ley por la misma enseñanza de san Pablo que entre los latinos justificó su implantación. El prestigio de san Pafnucio era tal que los padres del Concilio optaron por no imponer el celibato, y así han continuado hasta el presente, con algunas imposiciones y recortes que les ha ido imponiendo el influjo latino.

Que los inconvenientes alegados fueran reales,

nadie lo duda. Indudablemente, mejor es un sacerdote casado que no un amancebado; y la Iglesia latina ha pasado por periodos en que el amancebamiento fue una plaga.

La Iglesia ha hecho todo lo posible para evitarlo, y hay que decir que, de cumplirse las reglas que ella da para la selección de candidatos, las caídas sacerdotales serían muy raras.

Pero una cosa es dar reglas y otra cumplirlas. Cuando las vocaciones se necesitan mucho por la escasez de sacerdotes, hay la tendencia en los directores de almas a admitir a la ordenación, e incluso a inducir a ella, a candidatos que no han guardado antes *efectivamente* la castidad, con la esperanza de que la gracia los curará *después*.

La esperanza sale fallida casi siempre: lo que la gracia no curó antes, no lo suele curar después; llevarán la contradicción en sus vidas, si es que no llegan al escándalo o aun a la apostasía.

Es fácil decir que ellos son los únicos responsables, pues que conocían las disposiciones de la Iglesia y sabían que, *según ellas,* no debían ordenarse, y no ignoraban tampoco las palabras del Apóstol: «Si no pueden contenerse, cásense; pues mejor es casarse que abrasarse» (1 Cor 7,9).

Pero no se tiene lo suficientemente en cuenta que para ese joven, de 23 ó 24 años, hasta entonces encerrado y sin experiencia, y educado en la obediencia y sumisión más estricta, la verdadera voz de Dios son sus superiores y directores, y necesariamente ha de presumir, si es generoso, que esos superiores y directores experimentados interpretan y aplican mejor que él las disposiciones eclesiásticas y las enseñanzas de la Escritura.

Esto en el mejor de los casos. Mas si, como es fre-

cuente, se le ha formado en la convicción de que la voz del director es necesariamente la voz de Dios, que jamás se yerra obedeciéndole, que «aunque un ángel del cielo les diga lo contrario de lo que él les enseñe, sea anatema» (Gál 1,8-9), que una vez ordenado le vendrá la gracia de estado para ser fiel (Trid. ses. VI, cp 11, Denz. 804 y ses. VI, can. 18 Denz. 828), y por tanto podrá evitar esas caídas, y que por lo mismo, si no quiere ser culpablemente infiel a la llamada divina, ha de poner todo su esfuerzo en lograr la castidad que aún no tiene, pero no debe venirle al pensamiento la posibilidad de cambiar de vocación, pues ello le expondría a la ruina. Entonces el candidato al sacerdocio no tiene escape posible si todavía le adorna el temor y amor de Dios.

Es verdad que la respuesta a todos esos sofismas es sencilla; pero es imposible que la halle y confíe en ella el candidato cuyo espíritu crítico no está desarrollado todavía.

San Pablo era infalible y estaba inspirado por Dios, y el director no lo es, y mucho menos lo es cuando las normas que propone a su dirigido o súbdito son contrarias a las enseñanzas infalibles del Apóstol y a las sabias normas dictadas por la Iglesia.

Es verdad que Dios da siempre la gracia necesaria para que no pequemos, y por lo mismo, en cualquier circunstancia que uno peque, peca culpablemente y pudiendo evitarlo —de lo contrario no sería pecado—; pero ello no basta para que sea voluntad divina que uno abandone el ambiente, las ocasiones, el género de vida en que sabe que de hecho pecará.

Es verdad que la ordenación da gracia de estado; pero también es verdad que antes de ordenarse, estando soltero, también tenía gracia de estado para guardar la castidad a que como soltero estaba obligado: si con

ella verificó que de hecho no lograba ser fiel, cabe suponer fundadamente que tampoco logrará ser fiel con la gracia de estado que le dará la ordenación.

Por eso la Iglesia manda los votos temporales al religioso para que uno pueda comprobar si ese género de vida le conviene o no, e incluso dispensa los perpetuos, y hasta quiere que el ordenado de subdiácono o diácono no pase al sacerdocio si cae en la castidad, pidiendo arreglo a la Santa Sede.

Todo ello muestra que la Iglesia no tiene en la gracia de estado la confianza que esos directores postulan: la gracia de estado es eficaz cuando se elige el estado para el que uno tiene disposiciones; pero si se elige el estado para el que uno naturalmente es inepto, lo ordinario es que tal gracia no sea eficaz, no por defecto de ella, sino por defecto del sujeto a quien se aplica, que por estar como miembro desencajado en el Cuerpo de la Iglesia no será capaz de prestarse debidamente a la acción de la gracia.

Todo esto parece de evidencia, pero no es menos evidente que el candidato no acertará a usarlo contra sus directores, superiores o maestros, cuya enseñanza se ha habituado a recibir dócilmente. Por eso no puede decirse que sea él el verdaderamente responsable del mal paso inicial de su ordenación, sino quienes, sabiendo sus disposiciones y la debilidad de su castidad, le indujeron a darlo. Ellos son los verdaderos responsables, y a ellos principalmente han de imputarse los futuros pecados de ese sacerdote, como se imputa el pecado del escandalizado al escandaloso.

Si escandalizar no es hacer ruido, sino poner delante del pie de otro una piedra en que tropiece y caiga, difícilmente se podrá hallar mayor piedra de tropiezo y origen de más lamentables caídas que la ordenación sacerdotal a que se induce, o que se permite, al candi-

dato que hasta entonces no ha guardado efectivamente castidad, o cuyas inclinaciones o incluso malos hábitos constaban claramente.

Todas las leyes sicológicas anuncian que no se enmendará, que volverá a caer, y todos saben que es mejor no hacer un voto que hacerlo y no cumplirlo (Ecl 5,4). Es natural que el candidato piense que lo cumplirá, con ayuda de la gracia, si así se lo vaticinan sus directores; pero clama al cielo que éstos le den un vaticinio tan a la ligera y tan contrario a lo que cada día les dice la experiencia. Tanto que puede afirmarse que relativamente son rarísimas las caídas sacerdotales en quienes fueron seleccionados aplicando al pie de la letra las normas de la Iglesia, pues como dice la Escritura: «No se apartará el hombre del camino seguido en su adolescencia, aun cuando llegue a viejo» (Prov 22,6).

Es difícil en esta materia hacer estadísticas que nos dieran a conocer la extensión de la mala orientación; pero en un país latino en que se han intentado han llegado a conocerse frecuentes apostasías. Atendiendo a lo que nos dice el libro de los Proverbios, puede servirnos de indicio de la frecuencia con que no se aplican debidamente las normas de la Iglesia. Aunque también es verdad que de aplicarse habría menos sacerdotes, así, no pocos de éstos son sacrificados sin derecho al bien de las almas, cuando no, lo que es mucho peor, a falsas compasiones naturales o a inconfesados egoísmos colectivos.

De los pecados que después hace el sacerdote, también él es responsable, como lo es el escandalizado de los pecados que comete inducido por el escandaloso. La gracia de Dios no le faltará para evitarlos, como no le falta a nadie. Aunque de hecho será lo ordinario que no los evite, como sucede al escandalizado y aun a cuantos han de

luchar con una pasión fuerte y muy arraigada, o con un hábito inveterado. En cuanto al grado de responsabilidad, es tan variable que sólo Dios puede aquilatarlo.

Y aquí aparece de nuevo claramente la función social del celibato sacerdotal. Si sólo, o principalmente, se prescribiera para mayor perfección del individuo o para que más agrade y honre a Dios, la Iglesia se lo dispensaría, cual hace al religioso cuando ve que de hecho no lo cumple, porque en tal caso se perfeccionará más y agradará a Dios más casándose. Mas como se le impone en función social, la Iglesia no suele dispensarlo, siguiendo el principio de que el bien público —al que, como tal, se debe el sacerdote—, debe anteponerse al individual, y permitiendo así la ruina del individuo porque su remedio redundaría en menoscabo de la colectividad.

A este inconveniente básico, visto por los padres del Concilio Niceno, podrían añadirse otros secundarios, como el que el celibato, para ser eficazmente preservado de peligro, impide al sacerdote muchos contactos con su pueblo que por otra parte serían útiles para ayudarle; que, a veces, engendra egoísmo y dureza de corazón por falta de afectos fuertes naturales en que inspirarse; que con frecuencia engendra la avaricia, debido a que no tienen la esperanza de hallar quien debidamente les atienda cuando ancianos. Es decir, que, aunque de sí es medio eficacísimo para fomentar la caridad, también por la flaqueza humana puede contribuir, y muchas veces contribuye, a engendrar el egoísmo que acaba esterilizando el mismo apostolado para cuyo triunfo se impone.

Es, pues, conveniente imponer el celibato como obligatorio, y también es conveniente no imponerlo. De ahí que sean perfectamente lógicas y buenas tanto la legislación de la Iglesia latina como la de la oriental.

Cuál de las dos sea la más conveniente, es difícil decirlo: «Por sus frutos los conoceréis», nos dice el Evangelio (Mt 7,16-20). La vía más fácil para decidirlo sería comparar los frutos de ambas. Pero se corre el peligro de incurrir en el sofisma de falsa causalidad, atribuyendo a la falta de celibato obligatorio lo que es efecto de la desintegración de una de las dos Iglesias por el cisma.

Si se comparan durante el tiempo de la unión, parece que en nada tiene que envidiar la oriental a la latina, ni en cultura, ni en plenitud de vida espiritual, ni en el número y grandeza de sus santos, ni aún en el número de almas que a Dios consagraron su virginidad, pues había verdaderos ejércitos de monjes. Y en cuanto el espíritu misional, si en el medioevo la latina asimiló la Bretaña y la Germania —harto imperfectamente, pudiera alguno pensar, como demostró la secesión porterior—, la oriental asimiló la inmensa Rusia, y de ella salieron san Cirilo y san Metodio para evangelizar los países eslavos.

Es verdad que allí pulularon las herejías de un modo inconcebible al espíritu latino; por ello parece más bien deberse a características raciales, al espíritu discutidor y curioso de los griegos, tan distinto de la disciplina jurídica latina, lo cual parece comprobarse por el hecho de que, cuando la hegemonía griega fue suplantada por la rusa, las herejías han sido allí mucho menos importantes —pese a carecer del principio de unidad dogmática del Papa, propio de la Iglesia católica— de las que padecimos nosotros a lo largo de la Edad Media, y sobre todo en el principio de la Moderna, con la gran secesión protestante.

Por lo que atañe a su decadencia posterior al cisma, tiene explicación suficiente en el hecho de que la parte más numerosa de ella se separó de la fuente de

la vida, del Papa su pastor, y en la dependencia del poder civil bajo el que, en consecuencia, cayó. Y aun así es de admirar la profundidad con que esa Iglesia cismática ha sabido comunicar el sentimiento religioso a su pueblo, tal que se mantiene bajo la persecución más larga y sistemática que han visto los siglos, y las alturas místicas a las que han sabido remontarse algunos de sus staretz (1).

Y en cuanto a su carencia actual de espíritu misional —que a veces hemos oído alegar como argumento en pro del celibato—, no se olvide que ése fue un fenómeno propio también de la Iglesia católica durante largos siglos —salvo el paréntesis de América, en que se misionó bajo la protección de las armas—, y que hasta hace relativamente poco el empuje misional de la Iglesia latina corrió a cargo de religiosos, y que religiosos célibes los hay en la Iglesia católica oriental, y también, y muy numerosos, en la ortodoxa cismática.

Sin atrevernos, pues, a decidir sobre cuál de las dos leyes sea mejor, damos las dos por buenas, pues por tales las da la Iglesia, y pensamos que la divina Providencia ha querido esa divergencia para que, por una parte, se tuviera la tendencia al celibato como a un ideal, conforme con el consejo que Dios nos dio, y por otra, no llegáramos a creerlo erróneamente como de precepto divino, manteniendo así la pureza del dogma sin cortar las alas al anhelo de perfección.

4. *El celibato sacerdotal, como obligatorio, no es de derecho divino, sino eclesiástico, y por lo tanto mudable, e incluso abrogable.* —Esto no necesitaría de-

(1) Véase Tzebrikov, ob. cit., especialmente el capítulo dedicado a san Serafín de Sarov.

mostración después de lo que llevamos dicho. Pero como algunos han llegado a exagerar tanto su fuerza que parecieron considerarlo de derecho divino o fundamentalmente divino, conviene la insinuemos.

Si hubiera sido voluntad de Cristo que el sacerdote fuera célibe, no hubiera elegido como apóstoles suyos a casados. Y no se diga que ello era necesario porque carecía de célibes: primero, porque lo que es de derecho divino no es mudable al azar de las circunstancias y necesidades; segundo, porque así como se preparó una madre virgen porque así convenía, y un apóstol virgen en san Juan para que se viera que quería hubiera también sacerdotes célibes, igualmente hubiera podido prepararse cuantos apóstoles célibes quisiera, y así lo hubiera hecho de ser ello necesario para el bien de su Iglesia, a la que tanto amó que por ella dio su vida. Incluso para elegir a su Vicario en la tierra no miró a la virginidad, sino al amor (Jn 21,15-19). No es creíble que si quería de modo absoluto para el futuro el celibato sacerdotal en su Iglesia comenzara por dotarla El mismo de sacerdotes casados.

Es posible que los apóstoles casados se separaran de sus mujeres con consentimiento de éstas; pero no sólo no nos consta de ello, sino que san Pablo parece indicarnos lo contrario cuando dice a los corintios: «¿Acaso no tenemos potestad de llevar con nosotros mujer hermana como los demás apóstoles y hermanos del Señor y Cefas? ¿O es que yo y Bernabé carecemos de la potestad de hacer esto?» (1 Cor 9,5-6), en donde *hermana* muy probablemente parece significar creyente, y *mujer* esposa, pues de la ayuda de las mujeres fieles, al menos ocasional, tampoco Pablo prescindía, y de llevar consigo a una mujer es lo más natural que, estando casados, fuera la suya propia.

Que por su parte renunciaran al uso del matrimonio en pro de una mayor perfección, es cosa que debe suponerse; pero no es de suponer del mismo modo que coincidieran en renunciarlo sus mujeres, en cuyo caso la misma justicia natural les obligaba a usarlo (1 Cor 7,3-6). Y en cuanto a la cuestión de derecho, san Pablo se expresa universalmente, y por tanto parece incluirse a sí mismo, cuando dice: «En cuanto a las vírgenes no tengo precepto del Señor, mas doy consejo como quien ha conseguido del Señor misericordia para ser fiel» (1 Cor 7, 25).

Si fuera de derecho divino, los Apóstoles no hubieran ordenado a sacerdotes casados, y aun obispos, como consta por diversos lugares del Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 3,2-5; 3,12; Tit 1,5-6), ni la Iglesia hubiera tolerado su existencia en los primeros siglos: ni la necesidad, ni las circunstancias dan poder a la Iglesia para legitimar algo contrario al mandato de Cristo.

Si fuera de derecho divino, ni la Iglesia permitiría entre los orientales la existencia de sacerdotes casados, ni concedería jamás dispensa a los latinos como lo hace. Un niño bautizado, contrae las obligaciones de cristiano que derivan del sacramento del bautismo; mas si se ordena a un niño, no contrae la obligación del celibato, a no ser que la ratifique al llegar a la edad en que es capaz de consentimiento responsable (1), lo cual prueba que ésta no emana del sacramento u ordenación sacerdotal, sino del contrato y compromiso a ella anejo, contrato que el infante no pudo hacer.

Mas si la obligación del celibato es de derecho eclesiástico, convendrá mudarlo en tanto en cuanto la salva-

(1) (Cf. Benedicto XIV, Instr. "Eo quamvis", del 4 de mayo de 1745, n. 28, que exige la edad de 16 años, por ser entonces la de la profesión religiosa irrevocable).

ción de las almas lo requiera y lo exija la voluntad divina de que éstas tengan sacerdote que las cuide.

5. *Dadas las circunstancias por que atraviesan Sudamérica y los países de misiones, parece conveniente reformar, con relación a ellos, la vigente ley del celibato.* —La razón fundamental que se irá explanando, es la de proveerles así de sacerdotes en número suficiente, del que hoy notoriamente carecen, y a lo que, al menos por un largo período de tiempo, no parece ser posible poner remedio si no se reforma con relación a ellos la vigente ley.

No hemos estado en Sudamérica, pero hemos tenido conversaciones extensas con cerca de un millar de personas provenientes de las más diversas regiones de ella, con misioneros que la han recorrido —en lo que cabe aplicar este término cuando se trata de tal inmensidad—, con otras, nacionales y extranjeras, que pasaron allí largo tiempo actuando, quienes me informaron por extenso de la situación religiosa allí existente.

Aunque no es admisible dar una descripción única a regiones tan diversas y con características, aun religiosas, tan varias, quizá sea aplicable a la mayor parte de esa extensión el resumen siguiente, que recibí de labios del secretario particular de un Nuncio Apóstolico con quien tuve la suerte de convivir tres días en Québec, y que había pasado cuatro años en una gran república sudamericana —grande, al menos territorialmente, como cinco o seis Españas—: «La conservación de la fe en Sudamérica —me dijo— es un milagro que no tiene explicación humana; pero si a pesar de ello quieres dar alguna, creo que esa fe se mantiene por estas tres cosas: La borrachera (muchas sectas protestantes prohíben el vino y bebidas alcohólicas), las procesiones como puro acto social, y la devoción a la Virgen, al menos nomi-

nal, que a sus antepasados inculcaron los misioneros católicos. El día que la propaganda protestante deje de atacar esas tres características, se volverá protestante».

A estas razones, exageradas sin duda en su tajante formulación, quizá pudiéramos añadir otro motivo de esa resistencia a la invasión protestante, que no obstante hace cada día más adeptos. Por lo que pudimos advertir, hay una aversión, y casi odio, mezclado de envidia, a Norteamérica en la masa del pueblo: lo que la propaganda protestante tiene a veces de política le da, sí, poderosos medios materiales, pero le resta enormemente eficacia en orden a captar voluntades; y aun cuando nada tiene de política —que es quizá lo más frecuente—, difícilmente vence los recelos de la masa popular. Estas son las dificultades con que tropieza hoy la invasión protestante; de no ser por ellas, el sacerdocio católico allí existente sería incapaz de detener la avalancha; y aun así, no pocos misioneros dan la causa por irremediablemente perdida en más o menos tiempo.

El panorama general puede aún delinearse con los siguientes considerandos, teniendo muy en cuenta que no a todas las regiones son igualmente aplicables:

1.° El número de sacerdotes en toda la América latina es muy poco superior a los treinta mil. Teniendo en cuenta que algunos países, como Méjico y Colombia, y aun la misma Argentina en los núcleos urbanos, tienen clero relativamente numeroso, es fácil ver la escasez desoladora que aqueja a los demás lugares, hasta el punto de no ser tan raras diócesis extensas con sólo tres o cinco sacerdotes. Si las grandes ciudades están relativamente atendidas, muchas veces con clero extranjero, el resto de los habitantes del país ha de vivir forzosamente, y con frecuencia morir, sin sacramentos, sin instrucción, en el más completo abandono. ¿No será vo-

luntad divina que se les provea de sacerdotes, como sea, mientras el modo no contradiga a algún precepto divino inmutable?

2.º Es frecuente oír que, de esos sacerdotes, muchos no cumplen el celibato, e incluso, considerada la cosa humanamente, no pueden moralmente cumplirlo.

No queremos insistir en este punto: primero, porque, no habiendo estadísticas responsables y de garantía, se corre el peligro de generalizar casos ciertos particulares, pero que se dan en todas partes; segundo, porque esas generalizaciones son sumamente ofensivas, y con razón, para aquel mermado clero heroico. Por lo mismo, prescindiendo de puntualizar el hecho, y mucho más de generalizarlo sin datos suficientes, nos limitaremos a hacer unas consideraciones acerca de él.

Lo primero que convendría intentar es una estadística sincera, sin hipocresía, para partir de un conocimiento lo más exacto posible de la situación a fin de intentar resolverla sobre bases realistas. Hecho esto, como es mejor un sacerdote casado que uno concubinario —su eficacia, estando en gracia, es necesariamente mayor, y por el mismo motivo será también más pronta su disposición para el apostolado, y menos choca al pueblo un sacerdote casado que uno amancebado—, del número de los 30.000 sacerdotes habría que descontar cuantos no cumplen la castidad, y estudiar la conveniencia de la modificación de la ley del celibato en orden al bien común a base de la necesidad urgente de sacerdocio que supone ese número más reducido de quienes lo cumplen, pues los que no lo cumplan más bien son razón para mudarla, ya que nada contribuye el celibato no cumplido en ellos al bien común.

Por otra parte, prescindiendo de que cuanto menos en número es el clero menos garantías se le exigen

para admitirlo, y de que el escándalo del pueblo es tanto menor cuanto más necesita del sacerdote y más son los casos de pecado, todo lo cual hace que las caídas sean más fáciles, debe decirse que, en muchos casos, las circunstancias hacen difícil la guarda del celibato. Como me contaba un misionero ambulante, que recorrió todos esos países dando misiones a pueblo y clero durante cuatro años, es cosa frecuente que el sacerdote haya de andar tres o cuatro días para poder confesarse. A las tentaciones, de que nadie está exento, sucede la duda de si se ha consentido: nada hay tan angustioso como la duda, ni aun el mismo pecado; si pudieran confesarse recobrarían la paz; al no poder, puede que acaben pecando para salir de dudas. ¡Seis días de viaje de ida y vuelta para confesarse! Pero el que peca una vez, suele pecar más fácilmente la segunda; las caídas se repiten, y al final se ven enfrentados al dilema: o colgar la sotana, dejando morir sin sacramentos a su pueblo, o vivir vida angustiosa de sacrilegio; muchas veces escogen esto último considerándolo como mal menor.

No es nuestro intento, por las razones ya expuestas, precisar ni aun remotamente el número de estos casos. Tan sólo hemos querido mencionar las circunstancias harto frecuentes que sicológicamente pueden dar lugar a que se den.

Como consecuencia de lo dicho, hay cierto horror a la vocación sacerdotal en las clases medias de las ciudades, de donde podrían salir vocaciones —de las otras, dado el analfabetismo, es muy difícil sacarlas con el actual plan de estudios—: no es sólo el horror a decaer de clase y sepultarse en vida, propio de los tibios; es el horror a condenarse, tras haberse generosamente inmolado por los demás, lo que frena incluso a los más fervorosos.

Cabe la pregunta: ¿Es justo exponer así a los sa-

cerdotes, o dejar así abandonados a los fieles, por mantener una ley humana? Es verdad que *cada uno* puede mantenerse fiel, con ayuda de la gracia, que a nadie falta; pero cuando las circunstancias son extraordinariamente difíciles y las ayudas externas mínimas, el heroísmo no es herencia común, ni aun con la ayuda de la gracia: lo que *cada uno* puede, no lo harán los más. ¿Es conveniente exigir por ley humana a cada uno lo que cada uno puede, cuando se sabe que el nivel medio, pese a su buena voluntad, acabará no cumpliéndolo por una casi imposibilidad moral?

No nos toca a nosotros dar la respuesta. Pero lo que sí parece conveniente es que, dadas las actuales facilidades de desplazamiento, se estudiara cuidadosamente la cuestión en diversos concilios regionales, para que pudieran tomar directamente las medidas que se juzgaran convenientes o necesarias al bien público.

3.° Añádase la influencia del clima y de la raza: aun en España y en Italia es más fácil la castidad sacerdotal en el norte que en el sur; de ahí la diferencia en el número de vocaciones; de ahí que santa Teresa no quisiera más fundaciones en Andalucía, porque había experimentado en sí misma que en ninguna parte tenía tanto poder el demonio como en Sevilla, confundiendo al demonio con el clima. Del clima viene la indolencia, la indolencia engendra la ociosidad, y con ésta es imposible la castidad. De ahí que los romanos consideraran maravillosa la castidad de Aníbal, siendo africano.

Si esto se aplica a una inmensa zona de la América española, se verá que la virginidad puede darse y se da de hecho, pero que difícilmente alcanzará tales proporciones que surta de modo suficiente las vocaciones sacerdotales necesarias.

4.° Es conveniente que el sacerdote salga del pueblo y el ambiente en que ha de actuar y convivir, para que la Iglesia no sea para ese pueblo algo extranjero y advenedizo. Mas el indio y el mestizo —que en muchas repúblicas hispanas constituye la inmensa mayoría de la población— no puede proporcionar el clero necesario celibatario, debido a la indolencia de la raza y al debilitamiento de la voluntad producido por el uso de la cocaína, que ingieren de continuo masticando las hojas de la coca; en cambio consta que el indio suele ser verdaderamente fiel a su matrimonio monógamo, mucho más que los blancos, de modo que podría dar sacerdotes casados castos y de vida ejemplar.

¿Será conveniente mantenerle indefinidamente sin sacerdote por mantener una ley humana que le impone el celibato?

5.° Se considera gravísimo pecado el que un sacerdote deje morir sin sacramentos a uno solo de sus fieles. Mas los fieles hispanoamericanos vienen a ser la tercera parte de la totalidad de la Iglesia (170 millones), y llegarán a ser, si no apostatan, cerca de la mitad al acabar el siglo (300 millones). Incontables son los que mueren cada año sin poder recibir los sacramentos, y la gran mayoría pasa la vida como ovejas sin pastor.

¿Será lícito eso, de poder remediarlo cambiando una ley o disposición humana, todo lo buena que se quiera, pero perfectamente cambiable? ¿Será lícito, por no renunciar a esa ley, exponer a la apostasía de la fe a una parte tan notable de la Iglesia?

6.° Se dirá que todos esos males pueden remediarse manteniendo la ley del celibato. No negamos que *se pueda;* pero lo que sí aparece es que los remedios arbitrados hasta ahora no han tenido la eficacia esperada.

Uno es el clero importado: pero su número necesariamente insuficiente, y aun a veces averiado en materia del mismo celibato que se quiere salvaguardar, nos produce el efecto de una simple cataplasma recetada a enfermedad mortal. Jamás el clero importado puede ser solución definitiva y permanente para la Iglesia de ningún país, y ésa es bastante antigua para que no se le busquen soluciones todavía transitorias.

Otro es la proliferación de catequistas. Cosa excelente para la evangelización, aunque no tan necesaria, porque esos hispanoamericanos, por la gracia de Dios, no por industria humana, conservan la fe del carbonero que basta para salvarles. Pero esos catequistas no pueden hacer más que lo que un simple misionero protestante: el pueblo necesita sacramentos para vivir cristianamente, y como éstos muchas veces se los dan, aunque ficticios, a la larga nuestros catequistas acabarán perdiendo la batalla en defensa de la fe que riñen con sus contrincantes protestantes.

Además, tales catequistas no podrán solucionar nunca, si no se les confiere el sacerdocio, los males fundamentales: la carencia de vida sacramentaria, la muerte de muchos sin sacramentos. El sacerdote es necesario, no por sus cualidades o virtudes, sino por su virtud sacramental santificadora. Dejad a un pueblo sin sacerdote —cuentan que decía el Cura de Ars—, y al cabo de veinticinco años adorarán las cebollas y los ajos.

Quizá, a pesar de los males que produce, debamos alegrarnos de algunos buenos frutos de la predicación de los protestantes, diciendo con san Pablo: «De cualquier manera que Cristo sea anunciado, hipócrita o sinceramente, yo me alegro y me alegraré» (Flp 1,16). Tal predicación ayuda a librar al pueblo de reincidir en la idolatría, y ha despertado el celo y la preocupación de los católicos, sacándolos de su sueño.

7.° Renunciando, al estilo apostólico, a sacerdotes con estudios y celibato, se perdería algo del prestigio externo de esa Iglesia hispanoamericana; pero se lograría salvar esa misma Iglesia y evitar la perdición de muchas almas.

La disciplina del rito latino podría mantenerse intacta con sólo crear un nuevo rito para ellas, cosa que, de ordenarse a sacerdotes sin estudios, parece necesaria. Sacerdotes celibatarios los seguiría habiendo allí en tanto o mayor número que actualmente, pero no serían los únicos, las almas estarían atendidas y no pocos sacerdotes remediados.

Podría escogerse de entre los sacerdotes celibatarios y con estudios el equipo de predicadores, el clero de las grandes ciudades y los obispos. Puesto que hay actualmente ritos católicos que no imponen el celibato, nada en la actual disciplina impediría el establecimiento de ese nuevo rito. El establecimiento, al menos práctico, de diversos escalafones sacerdotales, obviaría los inconvenientes, atendiendo a las necesidades a que los sacerdotes casados y sin estudios fueran incapaces o menos capaces de atender. Estos últimos podrían seleccionarse al estilo apostólico, sirviéndose de los más prestigiosos y de mayores garantías morales y más aceptos al pueblo de cada localidad, pudiendo simultanear su ministerio con sus habituales ocupaciones. El equipo móvil de predicadores cuidaría de visitarlos e instruirlos periódicamente.

Todo esto son sugerencias, sugerencias de una solución de urgencia válida sólo transitoriamente, mientras no se arbitren otros remedios eficaces para el mal sudamericano.

Mucho de lo dicho sobre Hispanoamérica tendría que repetirse al hablar de las misiones; pero nos contentaremos con una consideración que, en cierta medida, vale también para Hispanoamérica.

Las circunstancias de la Iglesia implantándose en las misiones son muy semejantes a las de la época apostólica, cuando se implantaba entre los gentiles. Parece, pues, conveniente adoptar sus sistemas.

Ellos podían haber hecho seminarios con 12 años de estudios, y exigir celibato; pero la Iglesia hubiera tardado muchos siglos en arraigar, como ahora nos pasa en las misiones. Prefirieron renunciar a los estudios, no exigir celibato, prescindir de la propia lengua en la liturgia, desechar cuanto entorpeciera la difusión de la fe en Cristo y la aceptación de su mensaje.

¿No sería más conveniente el modo de actuar de los Apóstoles? ¿Será mejor el nuestro, pese a la esterilidad del empuje misional? ¿No sería conveniente imitar su conducta, inspirarse en sus métodos, aunque contradigan a disposiciones vigentes excelentes, pero adoptadas para y en una Iglesia ya arraigada?

La Iglesia japonesa, aislada del exterior, ¿no se hubiera salvado de poseer jerarquía propia al estilo apostólico? ¿Sobrevivirá ahora la Iglesia china, con liturgia latina, con sacerdocio al que se exigen estudios clásicos y el más riguroso celibato? ¿Se salvará la Iglesia de la India, si, como es posible, cae también en la órbita de aislamiento y se expulsa al extranjero?

Un solo obispo que quede, puede hacer sobrevivir y crecer a esas Iglesias si procede con el sistema apostólico. Cien obispos que logren permanecer escondidos las verán agonizar si no pueden actuar sino dentro de los límites jurídicos en que actualmente los latinos nos movemos... Y la ley de Jesucristo queda en pie: su precepto de evangelizar a todas las naciones. La Iglesia, para subsistir, no necesita de sacerdotes célibes, pero sí necesita de sacerdotes que comuniquen a las almas el mensaje y los bienes de Cristo. No necesita del largo estudio de la teología dogmática, ni de la moral, ni del latín: todo eso podría no haber existido, y en parte podría llegar a olvidarse en el futuro, y mientras sus sacerdotes sepan el catecismo y conozcan la vida y mensaje de Jesús, para comunicarlo, la Iglesia subsistirá, como subsistió, y con plenitud de vida y frutos egregios de santidad, antes de santo Tomás, de san Agustín y de los comentadores de la Biblia. No se necesita sepan *razonar* el mensaje de Cristo: es de sí mismo eficaz para hacer fruto aunque no se posea la filosofía que lo razone.

Y el conocimiento sumario de ese mensaje no es cosa tan difícil. Con formar en él a los sacerdotes habría que contentarse, siempre que las circunstancias no permitieran más. No más bagaje suelen llevar los misioneros protestantes, y también hacen conversiones; y no mayor bagaje intelectual exigían los Apóstoles a los sacerdotes que ordenaban, y con ellos la Iglesia creció y arraigó: creándonos cada día más necesidades, hemos olvidado un poco que también se puede y se debe saber vivir con lo esencial. Y lo esencial del sacerdocio es su acción ministerial, su actividad *ex opere operato*. No debe renunciarse a esa acción por una hipotética mayor eficacia *ex opere operantis* de un escaso número, a veces muy dudosa por la dificultad de vivir en gracia en esas condiciones con unas circunstancias que lo hacen tan difícil, en cuyo caso su misma eficacia *ex opere operantis,* con tanto afán buscada, será todavía menor que si se les exigiera menos, fueran más y vivieran en gracia.

Donde escasean las vocaciones sacerdotales celibatarias —únicas regiones en que parece sería conveniente modificar la actual disciplina del celibato de la Iglesia latina—, suele escasear igualmente la plenitud de la vida cristiana en el pueblo, y con esta escasez y pobreza de vida espiritual se hace también muy problemática la fidelidad conyugal. Por esto pensamos que la solución idónea del problema no será nunca permitir el matrimonio a los jóvenes que se preparan para el sacerdocio, al menos no si con ello se busca aumentar el número de sacerdotes fieles a su vocación sacerdotal y evitar futuras apostasías.

Si la castidad del futuro sacerdote celibatario ha de ser probada antes de ordenarse, para que ofrezca un mínimo de garantías su perseverancia, no menos ha de ser probada su castidad de casado —caso de reforma—, si se quiere que su fidelidad conyugal ofrezca también un mínimo de garantías.

En efecto, en aquellos países, cada vez más numerosos —sean de Europa, América o misiones—, en que escasean las vocaciones sacerdotales se observa igualmente una minusvaloración de la virtud de la castidad que afecta igualmente a las relaciones conyugales: el ambiente, la propaganda, el erotismo de espectáculos, revistas y prensa, hace difícil la castidad en cualquier estado que se tome. Si el sacerdote celibatario halla dificultades para ser casto, no las hallaría menores para cumplir con sus obligaciones matrimoniales si se le permitiera casarse. Sus mismas relaciones ministeriales pondrían entonces en peligro su castidad matrimonial no menos de lo que ahora ponen en peligro su castidad celibataria. Ni el tener mujer iba a disminuir las ocasiones y asechanzas a que se ve sometido, ni el amor a su propia mujer iba a ser más eficaz para ayudarle a superarlas de lo que lo es ahora el ideal de pureza absoluta y entrega a Dios y al prójimo que ha fervorosamente abrazado. A lo que aún puede añadirse que, disminuida la práctica del celibato, desminuye también la fuerza del ejemplo que impulsa a la castidad matrimonial.

Si, pues, se permitiera casarse a los jóvenes candidatos al sacerdocio, no parece que con ello se lograra un mayor número de sacerdotes en estado habitual de gracia, ni que se evitaran las apostasías sacerdotales, ni aun se disminuyeran.

Y esas apostasías serían peores y menos remediables que ahora. A un sacerdote que no pueda cumplir la castidad celibataria que prometiera, la Iglesia puede —y actualmente suele— reducirlo al estado laical y permitirle el matrimonio para que al menos viva como buen cristiano, y así deje de escandalizar, a la vez que arregle su vida y salve su propia alma.

Mas ni la misma Iglesia puede arreglar la situación de un sacerdote casado infiel a su matrimonio, aprobando el que abandonando a su legítima mujer se vaya con otra. La situación de éste sería mucho peor, y más escandalosa para el pueblo cristiano, que la del celibatario que, infiel a sus compromisos, es reducido al estado laical. El mismo pueblo comprende mejor, como debilidades humanas, las infidelidades del sacerdote celibatario, que no las de un sacerdote casado, que ni siquiera daría ejemplo de las virtudes elementales del simple buen cristiano.

Por eso es nuestra opinión que la actual disciplina del celibato debe mantenerse para todos aquellos que desde jóvenes sienten la vocación sacerdotal y expresamente se preparan para ella, aunque extremando

la exigencia de garantías que hagan más viable su futura castidad, sin preocuparse de que ello pueda disminuir su número, pues no interesa a la Iglesia el número de sacerdotes célibes nominales, sino el de sacerdotes célibes reales. Y si aun con esas garantías sobrevinieran defecciones —cosa al fin humana e inevitable cuando se trata de muchos—, facilitar las actuales vías por las que se concede la reducción al estado laical con la consiguiente autorización del matrimonio. Ello daría al pueblo confianza en la auténtica celibacía de los sacerdotes que lo sirven, y, a la vez que facilitaría la salvación de los sacerdotes caídos —también hijos de la Iglesia—, creemos contribuiría al incremento de sacerdotes célibes, ya que muchos que ahora se retraen por temor religioso a ser luego irremediablemente infieles, sabiendo que aun en tal contingencia su situación tendría remedio y vivirían como buenos cristianos, abrazarían el sacerdocio, y ese mismo temor religioso de ser infieles que ahora les detiene sería no pequeña garantía de que guardarían bien la castidad prometida.

Los sacerdotes casados vendrían a completar el número de sacerdotes necesarios o útiles para atender al pueblo. Su castidad matrimonial habría de ser no menos probada que la celibataria de los otros. La prueba mejor sería la permanencia durante largos años en un matrimonio cristiano verdaderamente fiel; y a una edad en la que, pasado ya el ardor de las pasiones, haya una especie de seguridad moral de perseverancia: veinte años de matrimonio fiel y ejemplar, y cincuenta años de edad, parece satisfarían cumplidamente estas garantías. Apostasías aún podrían darse ciertamente entre ellos, pero serían verdaderamente raras.

Matrimonios así será fácil hallarlos en cualquier pueblo, por mucha que sea la corrupción del ambiente.

Y cuanto mayor sea ésta, más excelso y eficaz será su testimonio de castidad matrimonial, y mayor su prestigio como sacerdotes, aunque casados.

Así la ordenación de sacerdotes casados respondería a la práctica apostólica y de la primitiva Iglesia: serían verdaderos presbíteros, es decir, «ancianos», según la significación literal y primitiva de la palabra, aureolados por la práctica de una intensa y fervorosa vida cristiana, a la que largo tiempo se mantuvieron fieles.

Tal modificación de la ley actual del celibato en nada disminuiría el número actual de sacerdotes célibes, ni la importancia que la Iglesia da a su celibato; simultáneamente realzaría el aprecio en que la Iglesia tiene al matrimonio cristiano fervorosamente llevado durante largo tiempo, y, al aumentar el número de sacerdotes que cuidan de la vida cristiana, ésta reflorecería, dando lugar a su vez a un número siempre creciente de vocaciones celibatarias, y preparando así el día en que la suplencia de sacerdotes casados fuera cada vez menos necesaria.

La lengua vulgar en la liturgia

La ordenación de sacerdotes sin estudios lleva, por una parte, a la ordenación de sacerdotes no celibatarios, tanto porque el celibato no puede ofrecer las suficientes garantías sin un largo período de prueba y formación, cuanto porque los únicos que las ofrecen de solidez, buen juicio, perseverancia y eficiencia serán los ya plenamente adultos, y por lo mismo de ordinario casados.

Pero, por otra parte, lleva a otra cosa que quizá no repugne menos a nuestras costumbres: a la liturgia en

lengua vulgar. No se puede pedir a esos sacerdotes que aprendan un latín que les llevaría siete años para saberlo mal (1).

En la Iglesia ha habido siempre una tendencia a unificar los ritos y la lengua, tendencia que probablemente ha tenido su parte en la gestación del cisma de oriente, y sobre todo en su perduración. Su ventaja: una mayor unidad visible; mas, no siendo esencial ni positivamente querida por Cristo, no debe ser el ídolo a que se inmole todo lo demás.

La historia nos muestra que esa tendencia existió siempre; pero también que no todo es en ella oro de ley y que los grandes espíritus supieron resistirla y vencerla.

La lengua, la liturgia y las mismas instituciones eclesiásticas hubieron en un principio de ser judías: se requirió todo el empuje de un san Pablo para librar a la Iglesia naciente de ese marco judío que la asfixiaba; gracias a ello se hizo universal. Pero aun después del triunfo jurídico del Apóstol, fueron tales las presiones ejercidas sobre san Pedro que éste adoptó una postura equívoca, por la que hubo de ser reprendido por san Pablo (Gál 2,11), mostrándose con ello que la misma autoridad suprema se siente a veces prisionera de quienes la rodean, impidiéndole hacer lo que desea.

Entonces cada uno honró a Dios en su lengua, y los ritos se diferenciaron, quedando de común lo establecido por Cristo.

Sin embargo la tendencia continuó, y así cada año leemos en el Breviario las acusaciones malévolas y reiteradas de que en Roma fueron víctimas san Cirilo y Metodio, por haber provisto de liturgia propia,

(1) Adviértase que escribimos esto en 1956.

y en su propia lengua, a los pueblos eslavos que acababan de convertir. Ellos probaron con la tradición que la razón les asistía; y la historia probó después su acierto con la fidelidad a Roma de los que ellos convirtieron.

Pero fue el último caso. Desde entonces, los chinos y los indios y los bárbaros africanos han de aprender el latín para ser sacerdotes. Siete siglos de somnolencia más o menos profunda en el impulso misional, que hicieron sentir la Iglesia como europea, más bien como latina, crearon el complejo inconsciente de que toda la Iglesia había de ser igual. En ese tiempo se fueron unificando todos los ritos latinos y la tendencia alcanzó también al oriental. Quizá la resistencia a esa tendencia ayudara a provocar el espantoso cisma de quienes sentían peligrar sus tradiciones: sólo así se explica que se verificara sin convulsiones, como fruto maduro que se desprende, lo cual indica que a todos sus pastores les molestaba Roma, no por el Primado, que debían ver claro en la Escritura y en la propia tradición, al menos muchos de ellos, y a quienes en todo caso molestaría lo mismo depender de Roma que de Bizancio, sino por la absorción centralista de que se creían víctimas. Y ciertamente fue esa tendencia con exceso unitaria lo que convirtió en efímeras las dos reconciliaciones medievales, en que tantas esperanzas se habían puesto (1).

El centralismo y unitarismo exagerado aumentó luego de tal modo que hoy nos cuesta concebir la posibilidad de una liturgia china, hindú, bantú o zulú. Al fin y al cabo, todos estamos iguales: todo se hace en una lengua que nadie entiende, si no es el que celebra, y aun no siempre; pero, a costa de la eficacia, se ha ga-

(1) Cf. Tzebrikov, ob cit.

nado en unidad externa. Es de verdad maravilloso que dondequiera que vaya el fiel oye *la misma misa y del mismo modo;* pero en todas partes la oye sin entenderla, y sólo porque así se lo dicen sabe que es en latín; para el caso no perdería mucho porque la oyera en chino: la entendería igual.

Pero si se cree que esta desventaja de celebrarlo todo en una lengua que el pueblo no comprende viene sobreabundantemente compensada por el aspecto imponente y magnífico de unidad externa que la Iglesia ofrece con ello, no hay nada que objetar.

Lo que sí no parece ya tan admisible es que muchas regiones queden sin sacerdotes suficientes por exigirles unos estudios de latín. En aquellas al menos en que dijimos convenía la ordenación de sacerdotes sin estudios, parece habría que prescindir, para tenerlos, de la liturgia latina, haciéndolo todo en la lengua hablada en el país. No parece conveniente sacrificar la salvación de las almas y el número necesario de sacerdotes a una unidad litúrgica, quizá en sí muy loable, pero que ni Cristo instituyó ni la tradición más antigua de la Iglesia parece apoyar. Incluso contra lo que a primera vista pudiera pensarse, es muy probable que ello abriera nuevos horizontes a la especulación teológica que hoy vemos estancada.

De ahí que pensemos sea sumamente conveniente la institución de liturgias propias —que podría ser la latina traducida y algo simplificada— para Hispanoamérica y los países de misiones. En éstos tendría además la enorme ventaja de quitar a la Iglesia un aspecto de extranjera e importada que tanto puede perjudicarla, dados los nacionalismos y odios actuales, como la hubiera perjudicado ante los antiguos gentiles si no hubiera renunciado a presentarse a ellos con vestido judío.

6.

TIRANIA Y REBELDIA O LIBERTINAJE

Abordamos con temor otro de los temas que queríamos tratar. Si todo lo anterior no es en nuestro propósito más que humilde e irrelevante insinuación, quisiéramos que cuanto dijéramos ahora se considere aún menos que mera insinuación: como pura reflexión dubitativa, como simple indicio de preocupación por un problema, cuya solución práctica no nos toca a nosotros ni insinuar.

Pensamos que, como consustancial a la misma libertad, se halla en todo hombre la tendencia a ser suyo; y, como consecuencia, la tendencia a no depender de otro, y la tendencia a dominar a los otros, para asegurar su propia independencia, que no puede alcanzarse sin la cooperación ajena (1).

La necesidad de cooperación ajena exige el orden social, y con él la autoridad, sin la cual sería imposible toda cooperación estable.

(1) Cf. A. Pacios, "Tendencias primarias del ser libre", en "Crisis", núm. 2, abril-junio 1954.

Ya en ese orden, la doble tendencia sigue manifestándose: en el súbdito como libertinaje, como impulso a rechazar la autoridad que lo limita; en ésta, como tendencia al abuso del dominio, a la tiranía, que considera la autoridad como algo que le ha sido conferido no para el bien ajeno, sino para el triunfo, el dominio y el prestigio propio.

Es así la historia de los pueblos un forcejear continuo entre libertinaje y tiranía, entre centralismo y dispersión. La dispersión pulveriza y aniquila los pueblos; el centralismo les da sólo grandezas transitorias, pues, destruyendo toda institución orgánica autónoma, al decaer no queda nada. Así dicen cayó el imperio romano: no resistió la invasión de unas pequeñas bandas porque en ninguna parte había organismos de fuerza y resistencia autónoma, devorados tiempo hacía por la administración burocrática central: sin la señal del dedo del faraón reinante nadie sabía moverse ya en aquel imperio.

La perfección está en el equilibrio: no se puede subsistir sin libertad ni sin autoridad. Equilibrio siempre inestable por el desorden de nuestras tendencias. Todo libertinaje acaba corrigiéndose por una tiranía; y toda tiranía acaba remediándose con un libertinaje. Y como pasa con las heridas, que cuanto más se tocan más se enconan, y cuanto más se enconan más se tocan, así sucede aquí: cuanto más resistida se ve la autoridad por el libertinaje, tanto más tiende a extremar la tiranía con que intenta reprimirlo; y cuanto más la tiranía oprime, tanto más se enciende el ansia de rebeldía. El proceso puede formularse a la inversa, en la cuestión eterna sobre la prioridad del huevo o la gallina: cuando la autoridad oprime, se enciende el libertinaje; y cuanto éste más se enciende, más reacciona la autoridad hacia la tiranía.

En lo que la Iglesia tiene de humano, pensamos que no escapa del todo a esta ley de las fluctuaciones entre tiranía y libertinaje.

El libertinaje o rebeldía apareció potente en el cisma de oriente, con el repudio del Primado, y llegó al colmo en la secesión protestante con el rechazo de toda autoridad. Cabe pensar que a esos libertinajes no fue ajeno el abuso en el uso de la potestad por parte de la autoridad legítima. La rebeldía de un individuo cabe siempre achacarla a su propio orgullo o ambición. La rebeldía de una colectividad numerosa, aunque tal vez determinada últimamente por un solo individuo, no puede acaecer sin un previo y profundo descontento común contra la autoridad, que no parece posible pueda darse sino porque se siente oprimida, desatendida o preterida por una autoridad que debía velar por ella y procurar su bien. Un individuo podrá en eso equivocarse; la colectividad difícilmente se equivoca, precisamente porque no razona, sino que procede por instinto.

Y como el libertinaje al que se enfrenta la autoridad tiende a producir en ésta una mayor dureza de ejercicio, pensamos que tal vez convendría tratar de ver si quizá no padecemos hoy una hiperestesia de autoridad, una tendencia al exceso centralizador (1).

En problema tan grave, y en el que nuestra incompetencia es absoluta, forzosamente hemos de limitarnos a algunas consideraciones puramente teóricas e inofensivas, por si a alguno le pudieran servir.

(1) Escrito en 1956, hoy tal vez podría pensarse que nos hallamos ante una crisis de autoridad, ante la marea creciente del libertinaje: la fluctuación habría cambiado de signo.

El régimen de la Iglesia es régimen de amor, y así, tanto más se conformará el ejercicio de la autoridad con los deseos de Cristo cuanto más vaya informado por el amor, la simpatía y el cariño hacia aquellos sobre quienes se ejerce. Esto se deduce claramente del Evangelio, y también de la misma naturaleza de las cosas.

En el Evangelio, Cristo exigió el amor para conferir la suprema potestad: para mandar sobre todos, conviene amar más que todos (Jn 21,15-17), y quien de vosotros quisiere ser el mayor, debe hacerse el menor y el servidor de todos (Mt 20,27; Mc 10,44). Ese amor supone una comunicación lo más directa posible con los súbditos, algo así como conocer inmediatamente a cada uno, pues necesidad que no se palpa, aunque se la oiga referir, difícilmente impresiona, y así difícilmente se remedia.

Por eso Jesús confiere el poder *como a pastor* (Jn 21,15-17), y nos describe al *pastor* en su misma persona como conociendo a sus ovejas, llamándolas por su nombre, defendiéndolas individualmente para que nadie las arrebate de su mano, y dando la vida por ellas (Jn 10,1-30); por eso han de velar por las almas como quienes han de responder a Dios por cada una de ellas (Heb 13,17).

Ciertamente que ese contacto así inmediato y cordial con cada uno, sólo Cristo, Pastor invisible, puede tenerlo; pero los pastores visibles deben tender a él como a ideal, y serán tanto mejores cuanto más a Cristo se semejen, cuanto más los intermediarios por los que se comunican con las almas sean personales, cordiales, y no fríos, anónimos, irresponsables. El amor no excluye la severidad y la dureza, siempre que con

ella se busque el bien de aquel a quien se corrige y no el propio desahogo personal, la satisfacción del propio orgullo herido en su dignidad: si el buen pastor da la vida por sus ovejas, con más razón ha de dar su honor y pisotear su propia dignidad herida siempre que ello convenga para salvar las almas que Cristo le confía. Esto exige ciertamente mucho amor, y por eso Cristo lo exigió como condición única de mando (Jn 21,15-17). El pastor ha de tener entrañas de padre para cada uno de los suyos, y, aún más, de madre (Gál 4,19): sólo así podrá ejercer bien su autoridad, en conformidad con los deseos de Cristo.

Y se deduce también de la misma naturaleza de las cosas. Hay una diferencia fundamental entre la autoridad que rige las sociedades puramente humanas y la autoridad entregada a la Iglesia. La diferencia radica en los fines que persiguen: la una el bien común temporal, que se logra por la mera cooperación y obediencia externa; la otra la salvación de las almas, para la que es necesaria la adhesión interna de la voluntad, la rendición y entrega del corazón.

El ejercicio de la autoridad se justifica en cuanto es conducente al fin al que la misma autoridad se ordena; cuando a ese fin no conduce, es y se llama tiranía, abuso del poder. Debido a esa diferencia de fines, lo que en una autoridad civil es ejercicio legítimo, puede ser verdadera tiranía en la autoridad eclesiástica, y viceversa. De ahí los conflictos frecuentes entre ambas potestades, porque, debido al mutuo influjo inevitable, una de ellas —cuando no las dos—, al copiar a la otra, interfiere su campo de acción. Pero lo que aquí nos interesa indicar es que, a diferencia del poder civil, que puede ejercerse sin amor, o con menos amor, porque no ha de conquistar la voluntad y amor del súbdito sino tan sólo su prestación

externa, el poder eclesiástico sólo con amor y por amor puede ejercerse, porque sólo amando de veras se puede conquistar el amor y el corazón ajeno.

De ahí que cuando un poder civil se satisface con obtener externamente la adhesión del súbdito, aunque sepa que interiormente está en desacuerdo, no es por ello tirano ni obra mal. Mas cuando un pastor se queda satisfecho por haber hecho acatar externamente su autoridad al súbdito, aun cuando sabe que éste se ve herido e interiormente amargado y disgustado, muestra con ello claramente que es ya un pastor aseglarado, confundiendo su potestad con la civil: puede y debe, según los casos, imponer su autoridad, pero jamás sentirse satisfecho hasta lograr conquistar el corazón del súbdito y quitar la amargura de su alma.

Esa diferencia entre la actuación de las dos potestades, y más aún entre el diverso espíritu interior que debe informarlas y guiarlas, la expresó claramente Jesucristo: «Sabéis que los que parecen gobernar las naciones, dominan sobre ellas, y sus príncipes ejercen sobre ellos señorío. No es así entre vosotros, antes todo el que quisiere llegar a ser el mayor, será vuestro criado; y quien quisiere entre vosotros ser el primero, será siervo de todos. Pues tampoco el Hijo del hombre vino a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en redención por muchos» (Mc 10,42-45). Por eso nada se ha de evitar con tanto cuidado como el buscar el propio honor o complacerse en él (Luc 22,25-27), evitando el círculo de aduladores que suele asediar a los constituidos en poder, y huyendo en su actuación cuanto pueda oler a tendencia a dominar a sus inferiores (1 Pe 5,3).

Dado que los depositarios de la autoridad en la Iglesia son hombres, con todas las tendencias desordenadas que en el hombre radican, y dado que viven en contacto con potestades humanas cuyo influjo necesariamente han de sentir, sólo a costa de una continua vigilancia y sincero examen sobre sí mismos, y de una dosis ingente de amor y de propia inmolación, lograrán librarse de contaminarse en más o en menos del aseglaramiento o secularización en el poder, es decir, de concebir y ejercer su potestad sagrada al modo de la potestad civil. Si eso falta, el Papa tenderá a sentirse como un rey, el obispo como un gobernador, y el párroco como alcalde de barrio: razón última de todo cuanto hagan será el «ordeno y mando». Que tal desviación no sea algo imposible lo demuestra la historia de la Iglesia.

Para el examen del que quiera evitarlo, daremos sólo un indicio que pensamos no falla.

Se dice, con razón, que el anticlericalismo empieza por el propio clero: los desprecian porque ellos mismos se desprecian. La tiranía se muestra siempre más sobre aquellos que jurídicamente nos están más sujetos, que más difícilmente pueden sustraerse a nuestra acción o a nuestra venganza. Por el contrario, la autoridad que se ejerce con amor y por amor —ejemplo la del padre—, muestra más cariño, atención y respeto, más devoción y afecto a aquellos que por ley o naturaleza más le deben obediencia y más son colaboradores de su acción.

Si un obispo tratase a su sacerdote, un párroco a su vicario, un superior a su súbdito, de un modo como no trataría a un seglar o a un extraño, o con un desprecio o menos aprecio que jamás mostraría a quien

de él tan estrechamente no dependiera, puede estar seguro de que se ha aseglarado, de que ya no es pastor según el Corazón de Cristo. Si lo fuera, trataría de conquistar el corazón de su inferior, de cuya rectitud de alma ha de rendir cuenta a Dios mucho más que de quedar bien con los extraños, por poderosos que ellos sean.

Peligro de secularización en la organización del mundo

La persona o personas que detentan la autoridad, ante la imposibilidad de ejercerla en todo por sí mismas, tienen que servirse de organismos auxiliares en quienes la delegan en más o en menos.

Es éste un mal que no tiene remedio, dado lo limitado del individuo humano. Pero conviene estar al corriente del peligro de secularización que ello entraña para, en lo posible, soslayarlo.

En la creación de los organismos, más o menos variables según los tiempos, la Iglesia, que vive en el mundo, frecuentemente es influida por los organismos similares de la autoridad civil, a los que en más o en menos copia por lo que atañe a su constitución y modo de actuar externos, y, a su vez, esos organismos fácilmente tienden a imitar el espíritu y reglas con que actúan sus similares civiles. Nada tiene todo esto de objetable mientras no destruya o mediatice el espíritu de amor que debe informar el ejercicio de la autoridad eclesiástica. Pero conviene sobremanera velar de continuo y estar muy sobre sí para que ese espíritu de amor no se marchite. Esos organismos —congregaciones supremas, curias, consejos, etc.—, si tienen la indudable ventaja de prestarse menos a la arbitrariedad

o al capricho personal en las decisiones, pueden en cambio degenerar fácilmente en sociedades anónimas sin corazón y sin responsabilidad, aislar de sus súbditos al que manda y cegarlo con la adulación. Sin pretender insinuar en lo más mínimo que tal suceda hoy, explicaremos brevemente estos tres peligros.

1. *Peligro de irresponsabilidad en la autoridad colegiada.* —«Junta de rabadanes, oveja muerta». Así reza nuestro sabio proverbio. Este es el gran peligro de todo organismo colectivo de mando, en que las decisiones se preparan tras deliberación de muchos y se deciden por el voto de todos. Mientras se delibera, la necesidad no se remedia: pensando mucho en cómo salvar al que se ahoga, frecuentemente no cabrá más decisión que acerca del modo de enterrarlo. Respecto a la decisión misma, tiende fácilmente a ser irresponsable, sin corazón, sin explicación y sin apelación que ofrezca esperanzas, todo lo cual va contra el amor.

Tiende a ser irresponsable, porque cada uno de los componentes fácilmente tranquiliza su conciencia diciéndose que su voto no era decisivo, y que, en último término, cuando la mayoría lo votó es que era justa la sentencia, aunque a él personalmente le parezca lo contrario, o al menos dude de ella. En realidad, ése parece ser el fin sicológico de los Consejos: tranquilizar la conciencia del que manda echando sobre otros el peso de la responsabilidad propia, a lo cual ayuda fácilmente un falso concepto de humildad que le sugiere: «no voy a suponer que el criterio ajeno es equivocado, o que es mejor el mío que el de ellos».

Tiende a ser sin corazón: al individuo se le puede conmover, argüir, impetrar, quejarse. Mas con la colectividad no hay recurso directo: es como un muro sin oídos, sin voz, sin corazón; es sociedad anónima,

donde no hay más que reglamento muerto. Cuando «el Consejo ha decidido», nada se puede hacer. Es inútil hablar y convencer a cada consejero —cosa fácil, porque cada uno tiene corazón—; al «Consejo» no se le convence, porque no tiene corazón. Todos saben con qué frecuencia pasa esto en las entidades civiles y comerciales, y no debemos suponer sea imposible suceda algo semejante en las eclesiásticas.

Es sin explicación: cuando una persona decide sobre un súbdito, dialoga con él, le explica su decisión, esforzándose en que él mismo la acepte con alegría. Esto vimos debe ser procurado siempre por la autoridad eclesiástica, que no puede contentarse con la simple obediencia externa, sino que debe procurar la adhesión del corazón, quitando en lo posible de él toda amargura. Mas la decisión colegial nada de esto permite: el Consejo no explica. El súbdito podrá pedir explicaciones y poner objeciones a cada consejero; pero es inútil, porque nadie decidió sino el anónimo Consejo: recibirá quizá buenas palabras, mas no explicación, pues el secreto prohíbe al consejero aislado que la dé.

Y, finalmente, *es sin apelación:* cada consejero se escuda en el Consejo, y el Consejo no tiene oídos para responder a las quejas. Y si se recurre a la autoridad que creó el Consejo, ésta se fiará *a priori* del Consejo más que del recurrente, salvo en el caso de que el recurrente sea muy prestigioso y poderoso, es decir, salvo en el caso de que realmente no necesite protección. El poderoso puede influir en el Consejo, o apelar contra él. El verdaderamente pobre y necesitado se halla ante él tan indefenso como un soldado inerme ante poderoso artefacto. Todo esto es connatural con el poder civil, en que los que mandan sobre el pueblo «lo dominan» (Mc 10,42), pero pensamos debe ser evitado con todo cuidado por el poder eclesiástico.

En el Evangelio nos explica Jesús la eficacia de la súplica del pobre cuando puede establecer contacto con quien ha de remediarle: «Había en cierta ciudad un juez que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. Y había en la misma ciudad una viuda, que se llegaba a él y le decía: Hazme justicia de mi adversario. Y pasó mucho tiempo sin querer atenderla. Mas al fin se dijo: Aunque no temo a Dios ni me preocupo de los hombres, sin embargo, ya que tan molesta me es esta viuda, le haré justicia, no sea que por remate me abofetee» (Lc 18,2-5).

Muchas veces he pensado que si en vez de topar con un juez malo hubiera esa viuda topado con un Consejo o sociedad anónima excelente continuaría a estas horas pidiendo justicia todavía, zarandeada de aquí para allá, y sin haber encontrado un solo rostro en que poder al menos desahogarse.

2. *Peligro de aislamiento de la autoridad legítima.* —El segundo peligro es el aislamiento en que pueden colocar al que manda todos esos organismos auxiliares.

Vimos convenía lograr en lo posible el contacto directo del pastor con sus súbditos, y de éstos con él. Mas cuanto más pobre y necesitado se halle éste, más se pierde en las tramitaciones intermedias y más corre peligro de no lograr jamás ser atendido.

La eficacia del corazón disminuye con la distancia. «El amor nace en los ojos, vive en los ojos, y muere en los ojos», dise Shakespeare; y nuestro refrán no es menos expresivo cuando dice: «ojos que no ven, corazón que no siente». Por donde se verá la poca eficacia que naturalmente tendrá para conmover el corazón del pastor una necesidad que llega a él —cuando llega—, referida por un eslabón de diez o más in-

termediarios, o que se le narra como existente en los antípodas.

Un difunto en el pueblo nos mueve a dejarlo todo para ir al entierro. Mil muertos por un terremoto en el Japón, no atraen nuestra atención más de un segundo. Por muy buen corazón que uno tenga, es imposible que se escape a esta ley.

Si un cura tiene veinte pueblos y, al visitarlos, le viene a anunciar el catequista el número de los que murieron pidiendo confesión sin que nadie pudiera absolverles, al ver las lágrimas y desconsuelo de los familiares, sufre, y de estar en su mano daría al catequista poder para confesar en esos casos. Pero como no puede, se lo dice al obispo. Este sufre, pero menos intensamente, porque no ha visto las lágrimas. Tampoco él puede remediarlo; busca alguno en Roma que trate el asunto, que cada vez se vuelve más anónimo, menos personal: ya nadie piensa en fulano y zutano, personas concretas que mueren abandonadas, sino en que *muchos,* no éste o aquél, mueren sin sacramentos —como pensamos que en la primera guerra mundial murieron catorce millones perfectamente anónimos para nosotros, sin que ello nos quite el sueño—; y, por supuesto, ya nadie se acuerda del catequista que podría remediarlo: es tan imperceptible y poca cosa que sólo el cura que de mes en mes lo ve puede pensar en él. Y la junta de colegiados se reúne, y aunque individualmente tienen corazón de oro, sicológicamente es imposible que el corazón funcione en su deliberación: ésta será abstracta, perfectamente jurídica y dentro del reglamento; y si la cosa sube más arriba, será como simple informe en que se constate la gravedad del problema y la imposibilidad de remediarlo, porque las verdaderas angustias del alma no pueden remediarse con sólo el orden jurídico, sino con el co-

razón y el amor que salta toda valla, porque sabe que él es la ley suprema del cristianismo, que es religión de amor.

3. *La adulación de la autoridad legítima.* —El tercer peligro es el de la adulación. La adulación de quienes le rodean aísla a la autoridad de sus súbditos, manteniéndola no pocas veces en la ignorancia de los verdaderos males del pueblo. Sus estragos los expresa Jeremías: «Pretenden curar el desastre de mi pueblo, livianamente diciendo: paz, paz, cuando no hay paz» (Jer 8,11; 6,14).

La adulación acecha al que manda tanto más cuanto más elevado está en poder. No es culpa suya el que le adulen; pero debe estar prevenido, porque siempre habrá culpables que lo hagan; y si no se libera continuamente de ellos, acabará creyendo todo cuanto le digan, aunque ello contradiga a lo que ven sus ojos, cual sucedió a un gobernador de cierto país que, por decirlo así la prensa, llegó a creerse el redentor de un pueblo porque fue a inaugurar unas obras que el mismo pueblo había costeado, adeudándole aún más con un banquete pantagruélico con que, naturalmente, hubieron de obsequiarle.

Cuando hasta lo más irrelevante que uno dice o hace lo vuelve uno a leer con magníficos y encomiásticos títulos, y por todas partes le llaman salvador, tendría que ser un santo para no acabar creyéndolo. «Mas entre vosotros no sea así», nos dice el Señor (Lc 22,26). Cuando nos previene, es porque corremos el peligro. Y quizá el mejor medio de evitarlo sea el persuadirse cada pastor que nada importa en él sino el amor: eso es lo que Cristo quiere de él, lo que el pueblo agradece, el pueblo que no sabe escribir ni hacer ditirambos; y eso —el amor— es lo que difí-

cilmente le jalearán sus aduladores: es algo asequible al aprecio, pero difícilmente asequible a la alabanza.

Necesidad de la crítica prudente y regulada

De todo lo expuesto aparece la necesidad de que la misma autoridad no sólo permita, sino que desee y fomente una crítica libre, aunque regulada.

Crítica que ponga a luz las desviaciones y defectos en que la misma autoridad, con la mejor buena fe, puede incurrir en su ejercicio; crítica que contrarreste el maléfico influjo de la adulación; crítica que descubra las necesidades reales de los súbditos, que de otro modo no llegarían, o llegarían muy disminuidas, a oídos de quien puede y debe remediarlas. Es un hecho que cuando la crítica se suprime del todo, el resultado es el recrudecimiento de la corrupción administrativa. Tal acontece en todas las sociedades civiles, y tal cabe suponer que acontecería en la misma Iglesia, en lo que ella tiene de humano, si la crítica se suprimiera del todo.

Es verdad que también hay una crítica destructiva y demoledora que debe proscribirse. La crítica sólo debe permitirse y fomentarse en cuanto contribuya al bien común: tal es la crítica constructiva, que no difama ni desprestigia a la autoridad, sino que la depura y le devuelve el prestigio y realce que ante el pueblo haya perdido, al descubrirle los defectos que de boca en boca cuentan de ella, y así permitirle remediarlos.

Esa crítica constructiva no debe atacar nunca a la autoridad como tal, ni a la persona o personas que la detentan en su vida personal, privada: lo segundo sería difamación, lo primero rebeldía. Pero debe denunciar todo defecto o desviación en la actuación pública de la autoridad que pueda dañar al bien común, sobre todo si tales desviaciones se generalizan. «El que obra el bien busca la luz» (Jn 3,20-21); por eso cuando una autoridad teme la crítica en tal forma entendida, debe sospechar que no obra bien, pues que no quiere que su modo de obrar sea publicado. Ese es el único modo de proteger al pueblo contra la injusticia y la arbitrariedad y de hacer sentir a los que mandan su responsabilidad.

En la Iglesia, la crítica está exenta del peligro de exceso o desviación gracias a la censura preventiva. Pero también, gracias a ella, puede con grave daño extinguirse la crítica, y así crecer el descontento, instigado por la crítica de los que a ella no pertenecen. Por eso conviene que, rechazando cuanto supone difamación personal en la vida privada o ataque a la autoridad en cuanto tal, permitan lo restante como elemento necesario para corregir las posibles desviaciones y limitar el peligro de abuso de la misma autoridad.

Muchos males dejarían de existir con sólo denunciarlos, y ello no sería escándalo, pues todos los conocen y comentan; no es la crítica pública, leal y responsable, la que produce malestar y descontento, sino la irresponsable, anónima y cobarde, que desprecia y resiste a toda autoridad, corroyéndola en sus mismos cimientos.

Y así, con humildad, se logrará el triunfo de la caridad y del amor.

7.

LA EVANGELIZACION DEL MUNDO Y LA UNION DE LAS IGLESIAS

«Que todos sean uno... a fin de que el mundo crea que Tú me enviaste... Que sean consumados en la unidad, y así conozca el mundo que Tú me enviaste, y que los amaste a ellos como me amaste a mí» (Jn 17,20-23).

Los pueblos llamados cristianos no han cumplido su misión

Ese es el pecado más aparente que pesa sobre nuestras sociedades. Misión de la Iglesia es evangelizar a todos los pueblos, misión que, evidentemente, ha de llevar a cabo por medio de sus fieles (Mc 16,15s). El cristiano ha de ser portador de Cristo, llevando su conocimiento y amor a quienes todavía no gozan de El.

La simple contemplación del mundo actual muestra que esa misión se ha cumplido de un modo harto deficiente. Basta comparar el número de cristianos y observar cómo la población no cristiana del mundo es proporcionalmente cada vez mayor.

La obra misional, en la que tantos y tan heroicos esfuerzos han derrochado los católicos, e incluso los protestantes, no se ha mostrado suficientemente fecunda: tras un impulso verdaderamente esperanzador, en que lograron asimilarse al cristianismo los pueblos de cultura inferior dominados por España, Portugal y Francia, se pasó, ya mediado el siglo XVII, a un estado de equilibrio, en que las resistencias a la predicación van siendo cada vez mayores y los éxitos más decepcionantes.

Y hoy las puertas a la evangelización están de tal modo cerradas, que en el Congreso misional de Nimega (verano de 1959) pudo presentar el P. Glazik, profesor de misionología en la universidad de Wutzburgo, una ponencia con el título bien expresivo de «Clauduntur portae» («Las puertas se cierran»), y el P. Michels, profesor de misionología en la universidad de Friburgo (Suiza), constataba con amargura que las únicas conversiones que aún actualmente se hacen en la India tienen lugar exclusivamente entre los pueblos primitivos que todavía pueblan aquel continente, siendo por el contrario sumamente raras entre los hinduistas, y en libro bien reciente, el P. Pániker afirma que la población cristiana de esa misma India, en lugar de aumentar, decrece proporcionalmente atendido el aumento de la población total. China se ha cerrado totalmente a la evangelización. Los nacionalismos y el odio a las potencias coloniales, con quienes identifican al cristianismo, tienden a cerrar cada vez más los países no comunistas de Asia y Africa. Los ocupados por musulmanes siguen en la cerrazón práctica de siempre.

Así hoy, la situación general se presenta con colores más sombríos que nunca por lo que atañe a la posibilidad de una evangelización en masa.

Y, sin embargo, Europa tuvo ocasiones maravi-

llosas, durante varios siglos, de evangelizar al mundo: su prestigio enorme le permitía hacerlo, y no lo aprovechó. Así, gran parte de los países cristianos que la integran han faltado a su misión, no por incapacidad, sino por verdadera infidelidad a su destino, a lo que Dios pedía de ellos. Esto hace pensar inevitablemente en la posibilidad del rechazo de estos pueblos por parte de Dios, en que se les quite la viña para darla a otros que den su fruto en el tiempo oportuno (Mt 21,41-44).

Este rechazo ya ha empezado, siquiera sea como aviso para despertarnos.

Rechazo que se manifiesta en el orden temporal con la pérdida de prestigio político creciente.

Rechazo que se manifiesta sobre todo en el orden religioso, por la apostasía de nuestros países. De origen interno progresivo en los últimos siglos, se agrava en éste por el impacto externo. Las religiones paganas orientales han pasado a la ofensiva, y, hallando a muchos olvidados del tesoro cristiano que era su herencia, hacen entre ellos tantos adeptos que pronto igualarán a los que los cristianos hemos logrado en sus países —misiones budistas e hinduistas de Europa y América—, y siembran en los demás una vaga religiosidad que nada tiene que ver con la cristiana.

Mientras a quienes hablan o escriben en cristiano se les hace el vacío en nuestro mundo occidental, se escucha como a revelaciones maravillosas las predicaciones de quienes traen conceptos religiosos extraños. Entre quienes estudian la historia de las religiones, nadie hay que no advierta que gran parte de los trabajos a esta materia dedicados son una verdadera propaganda, abierta o disimulada, de religiones no cristianas, hecha a conciencia por quienes todavía llevan el nombre de cristianos.

El católico europeo es totalmente reacio a la idea de que un día Europa pueda dejar de ser cristiana. Convencido de la indefectibilidad de la Iglesia, tiende a identificar esa indefectibilidad en sí con la indefectibilidad de la Iglesia en su propio país, como si la Iglesia necesitara para subsistir de la fidelidad de algún país determinado. Una experiencia de cristianismo casi bimilenario le ayuda a adherir más esta falsa idea, cayendo en el orgullo del pueblo judío, que también creyó que Dios necesitaba de él, y por eso fue reprobado.

No obstante, la misma experiencia histórica debería bastar a sacarnos de este error. Tan cristianos como nosotros fueron en Africa del norte, en Egipto, en Asia Menor, y, hasta cierto punto, en la misma Persia: y en todos esos países desapareció casi totalmente el cristianismo, a pesar de haber sido plantado en ellos por los mismos Apóstoles. La Iglesia siguió sin ellos, y también puede seguir sin España, Italia, Francia, Alemania o Rusia.

Debemos, pues, hacernos a la idea de que si queremos seguir siendo pueblos cristianos, sólo a costa de merecerlo y conquistarlo cada día podremos lograrlo.

Y el único modo de merecerlo es cumplir nuestra misión de cristianos, evangelizando al mundo. Es la única vía para todavía salvarnos de la apostasía colectiva, que se hará más inevitable a medida que la ideología de los pueblos no cristianos, cada vez más incorporados a nuestro mundo, impregne nuestro ambiente: o los asimilamos, o seremos por ellos asimilados.

La Iglesia no por eso desaparecerá, pero sí la mayoría de los que actualmente la constituimos, que seremos sustituidos por otros pueblos más fieles a Dios.

Sin embargo, el esfuerzo misionero actual de la Iglesia católica, e incluso de no pocas protestantes, y últimamente hasta de las cismáticas, es verdaderamente intenso; tal, que quizá haya que remontarse al tiempo apostólico para hallar algo que pueda compararsele.

Si a esto se añade la multitud de medios de propaganda de que hoy se dispone, constituye una verdadera maravilla la ineficacia de tanto esfuerzo, que produce sólo frutos raquíticos. Sobre todo si se tienen en cuenta los escasos medios con que san Agustín y sus treinta monjes llevaron a cabo la evangelización de Inglaterra, o los hermanos Cirilo y Metodio la de los eslavos.

Muchas causas pueden señalarse y efectivamente se señalan para explicar esta ineficacia: causas casi siempre externas, de orden temporal o cultural, y que por lo mismo sólo aspectos parciales de ella pueden explicar.

Pero la verdadera causa debe buscarse en el mismo Evangelio, en la plegaria de Jesús en la última cena: «No ruego sólo por ellos, sino también por aquellos que han de creer en Mí por la palabra de ellos: para que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en Mí y Yo en Ti, para que también ellos sean uno en nosotros y crea el mundo que Tú me enviaste. Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno como Tú y Yo somos uno. Yo en ellos y Tú en Mí para que sean consumados en la unidad y así conozca el mundo que Tú me enviaste, y que los amaste a ellos como me amaste a Mí» (Jn 17,20-23).

Así pues, el mundo creerá el mensaje evangélico

que se le predica si los que ya creen en Cristo permanecen en la unidad; no creerá si los ve divididos.

Esa unión es garantía de fecundidad en la predicación, de aceptación humilde por parte de aquellos que reciben el mensaje; pero es también condición necesaria.

De donde se sigue que los cristianos convertiremos al mundo si se logra la unión de las Iglesias; mas no lo convertiremos, por muchos que sean nuestros esfuerzos, mientras sigamos divididos.

Así el problema misional no tiene otra solución que la unión de los cristianos. Si ésta no se logra, no podremos cumplir nuestra misión, y debemos prepararnos a soportar el rechazo divino, como tercamente infieles a la misión de amor que Dios nos confiara, y cuyo cumplimiento nos exige.

Por lo mismo, la unión de las Iglesias nos interesa a todos, tanto católicos como separados, casi diría por igual. Pues si es verdad que el católico, como individuo, dispone de todos los medios para salvarse, los pueblos como tales no podrán permanecer católicos si la unión no se logra. Y descristianizadas nuestras sociedades, no le será ya tampoco nada fácil al mismo individuo permanecer en su catolicismo.

La Iglesia no por ello desaparecerá, pero se trasladará a otras regiones, quedando los pueblos antes católicos sumidos en la infidelidad, no diversamente de como les sucedió a los judíos tras su reprobación.

Si la vinculación entre unidad y eficacia de la evangelización es verdad dogmática claramente contenida en las palabras del Señor, puede también confirmarse por las lecciones de la historia.

La Iglesia de Asia Menor, de fundación apostólica gloriosa, así como las de Egipto y norte de Africa, que habían resistido victoriosamente tres siglos de persecución romana, desaparecieron en poco tiempo bajo la dominación árabe, mucho menos persecutoria. ¡Hasta tal punto las había debilitado el pulular de herejías desde el siglo IV al VII! A ello hay que añadir las repetidas separaciones entre Iglesia oriental y occidental, de las que dice Duchesne: «Desde el advenimiento de Constantino el imperio de oriente (323) hasta el séptimo concilio ecuménico —Niceno II (787)—, es decir, en el espacio de 464 años, se han de apuntar 203 años en los que el episcopado de todo el oriente (comprendido Egipto e Iliria), o al menos las regiones que dependían de Antioquía y Constantinopla, es decir, la Iglesia imperial, estaba y vivía en cisma abierto con la silla apostólica... Todo ello sin tener en cuenta algunas rupturas pasajeras» (1).

Se comprende ante esto que la gran masa de los fieles, harta de discordias y de luchas, viera en el Islam una verdadera liberación de tanta miseria y cicatería. Y no se olvide que lo ocurrido a esas Iglesias puede repetirse con nosotros.

Esas mismas escisiones, más que la persecución persa —que no impidió a los nestorianos llegar hasta China, ni a los jacobitas hasta la India—, explica la paralización de la evangelización del oriente a partir del siglo V, cerrado el camino por los herejes, que a su vez, separados del tronco, fueron perdiendo su vitalidad.

El camino se cierra aún más en la invasión musulmana, que fue posible gracias a las discordias, para quedar por fin totalmente aislados de él tras el cisma de oriente.

Es cosa de espanto, y que muestra a las claras las

(1) Citado en Hubby, "Christus", p. 977.

terribles consecuencias de las desuniones, el pensar que, salvo una tentativa fracasada en la Edad Media en China —y fracasada también por la desunión y rivalidades de los misioneros dominicos y franciscanos—, hubo que esperar al siglo XVI para que la Iglesia católica pudiera intentar de nuevo la evangelización de esos países.

La evangelización de Inglaterra y la de los eslavos —ambas pacíficas y de pura persuasión, y que por lo mismo muestran la fuerza del Evangelio—, se hicieron con escasísimos medios; pero los evangelizados no recibieron simultáneamente evangelios diferentes que los desconcertaran. Indudablemente, muy otro hubiera sido el resultado si se hubieran sentido solicitados por doctrinas divergentes que se atribuyeran a sí mismas ser reveladas por Cristo: la consecuencia en las masas no hubiera sido la fe, sino la confusión.

Cuando en el siglo XVI parecía por fin abrirse el mundo a la evangelización de la Iglesia, a la que todas las puertas estaban abiertas, la nueva división surgida con el protestantismo heló los capullos recién brotados que prometían espléndida cosecha.

Podrá hablarse de muchos errores de método —y los hubo sin duda, olvidada como estaba en la Iglesia la gran tradición misionera de los tiempos apostólicos—; pero la razón del fracaso no estuvo en esos errores, sino en la división.

Prueba de ello es que la evangelización tuvo resultado pleno en aquellos lugares y pueblos a los que no llegó el eco de la división cristiana —América española, Canadá francés, Filipinas—. En cambio, el movimiento inicial de conversiones suscitado en la India y en el Japón de Javier, así como en la Insulindia, y que prometía los mismos frutos, si no mejores, que en América, se paralizó irremediablemente desde el momento

en que los herejes protestantes empezaron a tener relaciones comerciales con esos pueblos. No se requiere mucha imaginación para figurarse la confusión que debía engendrar en la mente de los evangelizados al ver que se les predicaba un mismo Cristo contradictorio.

La situación actual no es más halagüeña. Por una parte, es frecuente que en una misma zona haya misioneros católicos y protestantes de las varias sectas. Por otra, y esto es, creemos, lo principal, la unidad actual del mundo que permite los intercambios culturales hace que nuestra ideología occidental sea más o menos conocida por los intelectuales de los países paganos. Esta ideología es por ellos considerada como la de los países cristianos. Pero, por desgracia, no ofrece unidad ni firmeza alguna: en nuestros países se pueden profesar todas las doctrinas, desde el catolicismo más ortodoxo hasta el ateísmo. En lo único en que los occidentales coinciden es en la técnica. En todo lo demás, hay erudición, pero no convicciones.

Los países paganos tomarán con facilidad nuestra técnica, pero nada les atraerá nuestra ideología, que no puede tener ningún prestigio al no ser compartida por nosotros mismos, divididos en mil opiniones.

A lo más —y esto es frecuente—, no tendrán inconveniente en admitir a Cristo como uno de tantos maestros espirituales excelsos que ha tenido la humanidad, tomando de sus doctrinas lo que les venga bien, y dejando lo que les plazca; pero en modo alguno se sienten inclinados a reconocerlo como Maestro único, admitiendo toda su doctrina, y mucho menos todavía a entrar en la sociedad de la Iglesia, con todas las consecuencias que ello implicaría.

A esto añádase que el cristianismo, en cuanto institución social, lo ven esos pueblos identificado con el colonialismo aborrecido del que acaban de librarse. El

odio al colonialismo y la antipatía política a Europa se traduce así en resistencia y antipatía manifiesta al mismo cristianismo, al que, con razón o sin ella, se hace responsable de los abusos coloniales, aunque sólo sea por el hecho de que los colonizadores figuraban oficialmente como cristianos.

El creciente desprestigio político de Europa corre así pareja con el desprestigio del cristianismo, desprestigio del que participa el mismo catolicismo, que difícilmente es distinguido de modo suficiente de las confesiones separadas por esos pueblos.

Así los pueblos paganos están dispuestos a tomar nuestra técnica —de la que lo menos que puede decirse es que es acristiana—, pero en ningún modo nuestra cultura espiritual y religiosa, pues en ésta se creen superiores. Sentimiento de superioridad al que ayuda el orgullo nacional de esas nacionalidades recién formadas, pero que no carece de algún fundamento objetivo, sobre todo si se comparan, como ellos en realidad hacen, no con el catolicismo o el cristianismo, sino con la tónica espiritual de nuestras sociedades, todavía llamadas cristianas, pero en realidad en vía avanzada de apostasía.

El declive político de Europa ha llevado a sus pueblos cada vez más a intentar, superando rivalidades nacionales, una unión que les haga más fuertes ante un mundo nuevo inmensamente agrandado y en gran parte hostil. Esos intentos tropiezan con grandes dificultades, e imposible es prever el resultado. Lo que sí parecen prever todos es que la única esperanza de salvación está en la unión, y por eso el deseo de ella es cada vez mayor.

Esa misma ansia creciente de unión se deja sentir cada vez más en las diversas confesiones cristianas. Las dificultades para lograrla son aún mayores. Pero de

una cosa podemos estar ciertos, y es de que esa unión no sólo aseguraría la evangelización del mundo de un modo eficaz, sino que también de ella depende el que los viejos pueblos cristianos permanezcan en su fe o se precipiten en la apostasía colectiva. De ahí que esa unión es lo que más interesa a todos.

Pero para lograrla es menester conocer lo que llevó a la desunión y nos mantuvo en ella.

El orgullo colectivo y el apego a las tradiciones humanas, causa de la desunión cristiana

Fácilmente incurrimos en dos errores: en creer que la culpa de la separación está únicamente en los que se escindieron del poder legítimo, siendo nosotros inocentes, y en dar demasiada importancia al orgullo individual del heresiarca o cismático que acaudilla la separación.

Respecto a lo primero, la culpa suele estar siempre en ambas partes. Recuérdese la separación de Israel y Judá, que es figura de nuestras escisiones; y no se olvide que la separación se prepara y se gesta en la Iglesia todavía unida, suponiendo en ella una enfermedad precedente ampliamente difusa, aunque al fin acabe localizándose más patentemente en el miembro separado. Por eso, si queremos lograr la unión, es menester que todos, los unos y los otros, confesemos nuestro pecado con humildad y demos gloria a Dios.

Respecto a lo segundo, el orgullo individual puede explicar apostasías individuales; pero nunca podrá explicar las apostasías o escisiones colectivas.

Para que éstas se den, no basta que surja un heresiarca: es menester que encuentre el terreno preparado. El individuo que acaudilla sólo tiene fuerza de arrastre en cuanto formula, y en cierto modo personifica,

las disposiciones, ansias y deseos ampliamente difusos en la masa, y con frecuencia existentes desde mucho tiempo atrás. Males que, evidentemente, no se daban sólo en la parte posteriormente separada, sino también en la que posteriormente acabó manteniéndose fiel a la legítima autoridad.

La verdadera causa de las divisiones debe así buscarse en el orgullo colectivo, que se manifiesta especialmente en el apego a las tradiciones humanas, a las que se sacrifica la misma integridad del mensaje divino, anteponiendo así nuestras creaciones a Dios mismo, que es en lo que radica el orgullo.

Que ese apego a nuestras tradiciones humanas engendre la infidelidad a Dios, lo expresa hermosamente Jesucristo en el Evangelio cuando dice a los escribas y fariseos de su tiempo: «¿Por qué violáis el mandato de Dios por seguir vuestra tradición...? Por seguir vuestra tradición declarasteis inválido el precepto divino» (Mt 15,3-6), llegando incluso a autoconvencernos de que ése es el verdadero modo de honrar a Dios (Mt 15,8-9).

Igual que los judíos no vacilaron en anular los preceptos divinos en cuanto se oponían a su tradición humana (Mc 7,6-13), así hacemos nosotros siempre que preferimos mantener esas tradiciones a continuar en la unidad de la Iglesia.

Y este apego excesivo a las tradiciones humanas tiende a darse igualmente tanto en las Iglesias separadas como en la legítima, impulsando a mantener más y más la división.

En efecto, si el mensaje divino es común y obliga a todos, necesariamente toma vida en ambientes y formas o adjuntos humanos determinados, que varían según los lugares, tiempos, patrias y culturas. (Piénsese, por ejemplo, la cantidad enorme de derecho romano humano que hay en el derecho canónico por el que se

gobierna la Iglesia latina, o en los cuadros conceptuales que la cultura greco-latina ha proporcionado a la formación de nuestro mismo dogma, o, simplemente, desde un punto de vista ascético, en la estima de la mendicidad en los siglos medievales y en su actual casi olvido, por no decir menosprecio).

Esto es una necesidad insoslayable, dado el carácter no sólo suprahistórico, sino también histórico de la Iglesia, que ha de arraigar y desarrollarse en un mundo cambiante y sumamente vario, ya que está destinada a todos los hombres. Pero existe en nosotros la tendencia a supravalorar esos elementos accidentales humanos, y de suyo cambiantes, dándoles el mismo valor, si no superior, que a los elementos divinos, llegando incluso a creer que éstos no pueden permanecer si se deja que varíen aquéllos; y, entonces, lo que inicialmente sirvió para hacer posible, o más fácil, el vivir el Evangelio, se convierte en su rémora, y finalmente en su muerte.

Esto es cabalmente lo que pasó a los judíos con sus tradiciones.

Ese es el orgullo colectivo, que tiende a divinizar las instituciones y las obras creadas por los hombres.

La fuerza explosiva que tal disposición encierra en sí puede verse por la intensidad del sentimiento patriótico: nada hay más semejante al sentimiento religioso, si se tienen en cuenta los sacrificios que exige y que con gusto se le hacen.

Cuando en el terreno religioso del cristianismo la lucha se plantea bajo este aspecto patriótico de rivalidad y antagonismo de culturas o instituciones humanas, puede augurarse con certeza la proximidad de una ruptura más o menos definitiva.

Lucha de patrias, o, cuando menos, lucha de culturas o de modos humanos de entender la vida, parecen formar el trasfondo de todas las herejías y de todos

los cismas. No sería difícil demostrarlo en la gran mayoría de los casos.

El rompimiento puede venir provocado, bien porque las partes que se separan olvidan en algún aspecto el mensaje divino y lo rechazan porque se opone a sus instituciones y costumbres humanas, en cuyo caso la autoridad legítima no tiene más remedio que corregirlos primero y luego eliminarlos si no quieren enmendarse; o bien porque la autoridad legítima de la Iglesia, tampoco exenta de la posibilidad del orgullo, se empeñe en imponer a otros pueblos instituciones humanas nacidas, desarrolladas y aptas para el país en que esa autoridad reside, con lo que crea la resistencia patriótica, que inexorablemente romperá la unión.

Lo primero se da siempre en toda separación, puesto que todos los separados rechazan el primado en la Iglesia, que es de institución divina.

Pero tampoco creemos haya faltado nunca lo segundo en todas las desuniones. Como en las guerras, las cosas se complican, y es muy difícil, por no decir imposible, que los agravios estén sólo de una parte, que uno sea puramente agraviado e inocente y el otro puramente agraviador y culpable.

Recuérdese la separación de los reinos de Judá e Israel. Y pasando de la figura a lo figurado, recuérdese el empeño judío de imponer al mundo gentil las costumbres de su propio pueblo, por el hecho de que judía era la autoridad de la Iglesia y judío el ambiente en que ésta había nacido y tenido su primer desarrollo. El defecto judío sigue siendo el nuestro, pues no es defecto de judíos, sino de hombres, connatural al hombre como tal. Por eso Jesús insistió tanto en la humildad necesaria a los que mandan en su Iglesia (Mt 18,1-4; Mc 9,23-24; 10,42-45; Lc 9,46-48; 22,23-28) y san Pedro los exhorta a que no sean

dominadores entre los fieles, sino que más bien los rijan con el ejemplo. Todo abuso real de poder, por mucho que aparentemente se justifique, engendra la resistencia y, a la larga, la apostasía e infidelidad, de la que serán al menos tan responsables las autoridades que la provocaren como los pueblos o individuos que en ella cayeren (1 Pe 5,3,; Ef 6,4; Col 3,21). Por eso sólo una cosa exigió el Señor a Pedro cuando le confirió el poder supremo: un amor mayor que el de todos los demás (Jn 21,15-17).

Modo de conseguir la unión

De lo expuesto se deduce que para lograr la unión no basta el deseo de ella, aunque este deseo parezca ahora ser casi universal en la mayoría de las confesiones separadas. Es menester reconocer y lamentar por ambas partes el pecado de orgullo colectivo que nos llevó a la separación y nos mantuvo en ella. Y no sólo reconocerlo y lamentarlo, sino también remediarlo.

Por parte de los separados, renunciando de corazón a toda institución humana —por cara que ella sea— en cuanto se oponga al precepto divino, al elemento revelado.

El sacrificio humilde que esto les exige es grande sobre toda ponderación. Piénsese, si no, que han de admitir, no sólo el Primado que un día rechazaron, sino las verdades posteriormente sin ellos definidas —piénsese en el acervo de definiciones de los concilios Tridentino y Vaticano I, por no nombrar más que los últimos—, y entre ellas la infalibilidad del Sumo Pontífice en materias de fe y costumbres.

Indudablemente, la carga más pesada para lograr la reconciliación está sobre los hombros de los separa-

dos. Y en ella nadie puede ayudarles, ya que la unión no puede hacerse sin ese sacrificio suyo.

Por parte de los católicos, renunciando a imponer nuestras propias tradiciones humanas, por caras que nos sean y por convenientes que nos parezcan.

Acostumbrados a considerarnos en la verdad —como en realidad somos los únicos en estar en ella plenamente—, no nos es pequeño sacrificio el renunciar a imponer a otros nuestro modo de vivir el catolicismo, lo que instintivamente nos parecerá como sancionar y dar por buenas sus pasadas rebeldías.

Pero no olvidemos que este sacrificio siempre será mucho menor para nosotros que el que a ellos se les exige al deber admitir la plenitud del mensaje divino, por ellos ya en parte olvidado o rechazado: no aumentemos su dificultad con imposiciones quizá muy buenas, pero en todo caso innecesarias; facilitémosles generosamente el camino de la reconciliación, y pensemos que la unión es un bien de mucha más cuantía que la simple universalidad de unas instituciones humanas, en todo caso variables, por buenas y oportunas que se supongan.

Por eso la autoridad legítima no parece deba pensar qué es lo que puede en rigor imponer a los separados deseosos de renunciarse, sino qué es lo que puede *no imponer* por no ser de precepto divino.

La unión sólo podrá lograrse exigiendo únicamente lo que Dios exige, y dejando amplio margen para que cada cual siga con sus propias instituciones humanas, injertando el mensaje evangélico en su espíritu peculiar, histórico y aun quizá racialmente formado.

Si no se da esa generosidad y comprensión humilde por ambas partes, la unión será imposible, y así la ruina y reprobación sobrevendrá a todos. La gracia de Dios no faltará para hacer aceptar lo que es

su mensaje, pero sería demasiado esperar que esa gracia se abajara a servir intereses humanos o triunfos de culturas de los hombres.

Perspectivas misionales tras la unión

Por las palabras de Cristo sabemos que la unión traerá consigo la evangelización efectiva del mundo: «Que todos sean uno, para que crea el mundo que Tú me enviaste» (Jn 17,21-23). Si el mundo no creerá en su conjunto mientras vea divididos a cuantos dicen creer en Cristo, sabemos que aceptará el mensaje cuando los vea unidos: esa unión es la condición, a la vez que la garantía, de la eficacia de la evangelización.

Hasta cierto punto, esa eficacia, que es objeto de fe, puede también mostrarse por la simple razón.

En primer lugar, los cristianos, aunque minoría comparados con la población absoluta del mundo, son mayoría notable comparados con los fieles de cualquier otra religión, y, lo que es quizá más importante, gozan todavía de un prestigio cultural y técnico no igualado por ningún otro pueblo. Su creencia, el día que se uniforme y no se combata mutuamente, ha de tener un peso sicológico enorme en orden a mover a pueblos e individuos a estudiar con cariño el mensaje de Cristo, lo que llevaría a su aceptación a todas las almas de buena voluntad.

Sería además esa unidad ejemplo único, y verdaderamente milagroso, ya que no hay religión que no esté escindida en mil sectas y ramas, que difieren en sus ritos y creencias no menos que los actuales cristianos entre sí. Cuando se habla, por ejemplo, de budismo, islamismo, confucianismo, hinduismo, etc., se olvida con demasiada frecuencia que, bajo esos nombres, aparen-

temente unitarios, subyacen una multitud de religiones que difieren entre sí bastante más de lo que pueden diferir las confesiones cristianas más diversas. Todo ello crea un clima de inseguridad que el alma religiosa aborrece sobremanera. Por eso, cuando el cristianismo unido le diera u ofreciera esa seguridad que toda alma religiosa está deseando, y que ninguna religión le ofrece hoy, con gran facilidad se adheriría al mensaje evangélico de todo corazón.

Todavía hay más. Vimos que la unión de las Iglesias cristianas presupone, como condición que la haga viable, el que a cada Iglesia se le dejen todas las instituciones humanas compatibles con el mensaje divino, respetando la autonomía litúrgica, cultural, jurídica, etc., propias de cada pueblo en su divergente evolución histórica. Seguirá habiendo una Iglesia latina, pero la Iglesia dejará de ser latina, y no se impondrá el cuadro o marco latino con necesidad a los nuevos pueblos evangelizados.

Esto facilitará enormemente su aceptación del mensaje de Cristo, ya que una de las principales dificultades, si no la principal, que encontraban los pueblos para aceptar ese mensaje, es que tal aceptación implicaba de hecho la renuncia, o cuando menos la minusvalorización, de su propia cultura: el asimilar la cultura latina exige tanto tiempo que necesariamente los mismos sacerdotes indígenas, al cabo de sus estudios humanísticos a nuestro estilo, se hallaban necesariamente desambientados del clima cultural de su propio pueblo, y así le eran tan extranjeros como los misioneros importados, si no era en la lengua y en el color.

De ahí la resistencia que se observa en todos los pueblos de alta cultura —que en muchos aspectos tiene muy poco que envidiar a la nuestra— a aceptar la predicación cristiana; resistencia que se acentúa cada vez más con los ultranacionalismos de factura reciente.

De ahí también el hecho que antes consignábamos, de que sólo los pueblos de cultura primitiva muestran todavía disposición para la conversión. Cuando una cultura muy inferior choca con otra de orden superior, lo normal es que no pueda resistir el impacto y asimile la nueva más o menos perfectamente; por eso esa cultura no ofrece resistencia, o no tanta, a una evangelización que de hecho lleva consigo su pérdida.

Pero cuando la cultura es elevada, cuando dispone de literatura, filosofía, clásicos, etc., de tanto mérito y en tanta abundancia como los nuestros, de ningún modo tolera ser sustituida simplemente por la nuestra, y si el mensaje divino implica de hecho renuncia, o siquiera sea subordinación, de esa cultura a la latina, lo rechazarán sin más como algo extranjero, colonialista: el patriotismo se opondrá así a la fe.

Mas toda esa dificultad desaparecerá si se logra la unión de las Iglesias.

Con ello desaparecerá nuestro excesivo aprecio de nuestras tradiciones humanas, porque veremos intuitivamente, ante el ejemplo de las Iglesias incorporadas, que el catolicismo puede darse y desarrollarse perfectamente con tradiciones, instituciones y modos de ser humanos distintos del nuestro, y esto hará que no se nos ocurra imponer a los nuevos convertidos nuestras propias vías, como si sólo por ellas se pudiera ser católicos de verdad o salvarse con seguridad.

Entonces el cristianismo dejará de ser mirado como extranjero en los demás países y se aceptará sin dificultad; aun en medio de las persecuciones subsistirá y se desarrollará, como hubiera subsistido hasta convertir a todo el Japón si el cristianismo en esta nación, ante la persecución y aislamiento exterior, hubiera po-

dido volver a lo esencial, ordenando su jerarquía completa indígena, sin estudios, con liturgia en su lengua —otra cosa no era posible en aquella persecución—. Pero el cristianismo casi se extinguió —y hoy parece haber pasado ya su hora allí—, porque fuimos incapaces de concebir un verdadero catolicismo que no estuviera calcado sobre nuestras instituciones y cultura humana peculiares.

La misión ortodoxa rusa en el Japón puede ilustrar los frutos a que podría dar lugar este cambio de dirección: sólo tres misioneros enviaron al Japón, los cuales establecieron jerarquía indígena con liturgia en lengua japonesa. Ahora bien, según me informó el profesor de misionología P. Glazik, teniendo en cuenta los medios empleados y el tiempo que la misión lleva, sus resultados en conversiones son diez veces superiores a los de las misiones católicas en ese mismo país.

En cambio, disputas duras e inacabables en pro o en contra de una posible adaptación que no llegó nunca, sostenidas entre franciscanos y dominicos en la Edad Media, y entre jesuitas y dominicos al principio de la moderna, lograron malograr definitivamente las dos ocasiones más espléndidas que el catolicismo haya tenido de incorporar a su fe a la inmensa China.

Perspectiva final: la unidad del mundo en una sola cultura y en una sola fe

Es un hecho histórico comprobado que todo contacto de culturas lleva a un sincretismo, más o menos acentuado según sea la intensidad y duración de ese contacto, dando así lugar a culturas nuevas, herederas de la combinación de las antiguas.

El mundo tiende hoy cada vez más a ser uno

geográficamente, y los intercambios culturales son cada vez más frecuentes. Hoy día cualquier gran ciudad de China, de India, de Africa o de Sudamérica, está en realidad más próxima a nosotros de lo que podían estarlo todavía no hace un siglo dos provincias de una misma nación. Y el mutuo contacto de todo género tiende a ser cada día mayor.

Por si ese contacto espontáneo fuera poco, el intercambio cultural es fomentado por entidades y organizaciones internacionales, como la ONU y la UNESCO.

No es, pues, aventurado pensar que nos hallamos asistiendo al origen de una nueva cultura sincretista y de síntesis, verdaderamente universal y mundial.

Cultura que no padrá quitar las varias peculiaridades raciales históricas de los diversos pueblos, pero que sí tenderá a borrarlas cada vez más, uniformando a todos los hombres en su ideología y en sus modos de concebir y de vivir.

Las mismas lenguas distintas se influenciarán notablemente con esos contactos, de modo que aumente cada vez más el depósito lingüístico verdaderamente común, lo que indudablemente facilitará el que nos podamos entender más fácilmente.

Lo que en definitiva haya de llegar a ser esa cultura, nadie puede preverlo. Lo que sí podemos decir es que no será latina, ni siquiera occidental; como tampoco será india ni china o africana, aunque todas contribuirán a enriquecerla y a formarla.

Por lo mismo es inútil que nos empeñemos en vincular al cristianismo con una cultura necesariamente llamada a desaparecer. El cristianismo, cuya perduración está asegurada por la divina promesa, se desprenderá por sí mismo de la actual cultura como de un vestido viejo y ya inservible. Si nosotros nos empeñásemos en mantener la vinculación, lo único que logra-

ríamos sería acabar perdiendo nuestro cristianismo por adhesión a tradiciones humanas caducas.

Vinculamos a Roma a la latinidad, y como el jefe de la Iglesia es necesariamente el Obispo de Roma, fácilmente creemos que esa primacía de Roma garantiza la vinculación de la latinidad al cristianismo. Pero olvidamos que la Iglesia puede subsistir perfectamente aunque el Obispo de Roma resida habitualmente en Pekín, como subsistió cuando por espacio de setenta años residió en Aviñón. Ni debe tampoco olvidarse la posibilidad, por algunos admitida, de que cualquier sucesor legítimo de san Pedro cambie la sede primada de la Iglesia, que entonces dejaría de ser Roma (1).

Y decimos que la futura cultura mundial no será latina ni aun europea, como tampoco ninguna otra de las existentes, sino una síntesis de ellas, cuya proporción es imposible prever.

En primer lugar, la minoría étnica en que se encuentra occidente, a lo que debe añadirse el actual desprestigio de Europa, hace inviable el que simplemente logre imponer su cutulra a las demás.

En segundo lugar, en los contactos de cultura ninguna de ellas es estéril: todas dejan su impronta en la cultura resultante, incluso las más primitivas y arcaicas, y así los etnólogos, antropólogos e historiadores no dejan de poner al descubierto los innumerables elementos primarios y arcaicos que aun en nuestra cultura occidental se hallan presentes. La creación de una cultura, por mínima que sea, entraña tantos valores

(1) El mismo concilio Vaticano I deja en libertad para seguir esta opinión; cfr. Zapelena, "De Ecclesia Christi", Roma, 1950, pág. 386.

que nadie puede permitirse el lujo de desecharlos en bloque.

En tercer lugar, no se trata hoy de contacto de una cultura superior —la occidental— con otras sumamente inferiores, sino de culturas igualmente elevadas y con un arraigo de milenios que no podrán ser simplemente destruidas.

Por lo mismo, lo que hemos de hacer no es empeñarnos en mantener íntegramente lo que de todos modos está condenado a desaparecer, sino esforzarnos en tomar parte en la estructuración de la síntesis, logrando así que los elementos verdaderamente válidos de un modo universal en nuestra cultura se incorporen en la que en el futuro haya de resultar, logrando que esta resultante sea lo más rica posible en valores realmente humanos, que serán también los que más favorezcan a la expansión del cristianismo, fundado por Cristo para salvar a todos los hombres.

Por lo demás, debemos de alegrarnos ante esa cultura que se dibuja en el horizonte. Por mucho que nos guste la nuestra, la futura será indudablemente más rica, como que acogerá en su seno los aportes de la humanidad entera. Y dada su unidad y universalismo, ofrecerá facilidades enormes para la difusión del mensaje evangélico que, formulado en una terminología universal, será más fácilmente entendido por todos y hallará menos resistencia en las almas de buena voluntad.

Y bien que no en su contenido —que es revelado, y en el que habrá que evitar con cuidado todo sincretismo, que será la gran tentación que el cristianismo futuro habrá de vencer—, también se enriquecerá el cristianismo en su formulación y hasta en su práctica. Basta ver la contribución gigantesca del pensamiento griego pagano, y hasta del latino, a la formu-

lación del dogma católico, para echar de ver las posibilidades de nuevas aclaraciones y más ajustadas fórmulas a que puede dar lugar la entrada en el pensamiento católico de otras culturas y modos de pensar que, en muchos aspectos, aunque diferentes, nada tienen que envidiar al griego.

Y respecto a la práctica del cristianismo, no se olvide la infinita variedad de manifestaciones del espíritu religioso de cada pueblo, manifestaciones que si hoy son rechazables en cuanto pertenecientes a religiones falsas, no por eso dejan de proceder de lo más noble que hay en el hombre, de modo que podrán ser incorporadas a la vida cristiana casi sin otro cambio que el de su actual orientación.

Nada, pues, ha de temer el cristianismo ante esa unidad universal que se avecina. Antes por el contrario, hemos de unir nuestra oración a la de Cristo, con la confianza indefectible que nos da su plegaria: «Que todos sean uno, para que crea el mundo que Tú me enviaste... Que sean perfectos en la unidad, y así conozca el mundo que Tú me enviaste, y que los amaste a ellos como me amaste a Mí» (Jn 17,21-23).

SEGUNDA PARTE

TRES PROBLEMAS DE ACTUALIDAD

La primera parte del presente libro fue escrita antes de que se convocara el concilio ecuménico Vaticano II, y cuando ni siquiera sospechábamos se convocaría. Nos ha parecido bien tratar en una segunda parte algunos de los problemas suscitados con ocasión del Concilio, dado que tienen especial relación con el contenido del libro, tal como antes se había concebido y escrito.

Tres son los temas que trataremos aquí.

Abordaremos primeramente el concepto de misión. En efecto, los países de misión se prestan cual ninguno, por sus necesidades peculiares, a ser objeto de reformas extremas, cual lo demanda el bien de las almas en ellos. Pero de ordinario se evita concretar qué es lo que ha de entenderse por país de misión, o Iglesia misional, lo que haría entonces muy difícil aplicar las reformas, ya que su aplicación quedaría al arbitrio de criterios particulares variantes, y muchas veces meramente oportunistas. Por eso intentaremos en el primer capítulo declara lo que entendemos por país de misión o Iglesia misional, precisamente desde el punto de vista de la necesidad de las reformas debidas a necesidades comunes.

En el segundo capítulo se trata de las esperanzas de solución que al problema de la escasez del sa-

cerdocio pueda ofrecer la institución de un diaconado permanente y casado, remedio apuntado por muchos, y que parece flotar en el ambiente.

Y en el tercero trataremos de la contribución que el elemento carismático puede ofrecer a la explicitación del Depósito revelado, así como a la plenitud de la vida cristiana en la Iglesia.

Como el lector podrá fácilmente observar, los tres asuntos encajan perfectamente en la temática tratada anteriormente, no siendo más que la ampliación de algunos de los puntos ya tratados, pero teniendo en cuenta las opiniones autorizadas de muchos, que antes desconocíamos.

1.

EL CONCEPTO DE MISION

Sentido general de la palabra misión

Misión, etimológicamente, es la acción de enviar a alguno para hacer algo por encargo o en nombre de aquel que le envía, y así admite usos múltiples: misión personal o individual —todos tienen su tarea que hacer en este mundo, designada por Dios al crearles, incluso por la sociedad o las simples circunstancias: misión del médico, del labrador, del padre, del músico, etc.—; misiones oficiales civiles —una misión diplomática por ejemplo—; misiones oficiales eclesiásticas, misiones religiosas populares, misiones entre infieles, herejes, países cristianos escasos de clero, etc.

En sentido sobrenatural, misionero —o enviado a una misión— será todo enviado por Dios, ya directamente, ya por medio de la Iglesia, para ejercer en su nombre el misterio de salvación, ya sea entre infieles, ya entre fieles, ya entre herejes, lo mismo entre pueblos civilizados que entre pueblos incultos: *«como el Padre me envió así yo os envío»*. En este sentido amplio, misionero y apóstol se identifican, como se iden-

tificaron también etimológicamente, ya que ambas palabras significan igualmente enviado, con la diferencia que la una es griega y la otra latina.

Pero es evidente que al tratar de los problemas *especiales* que se presentan en las Iglesias misionales, o en los países de misión, y que por lo mismo exigen también soluciones *especiales* dentro de la legislación de la Iglesia católica, hay que tomar la palabra misión en un sentido mucho más restringido. Y ese sentido habrá de precisarse justamente a base de las especiales características o circunstancias comunes a un grupo de Iglesias particulares, que hace se deban buscar para ellas soluciones especiales a sus problemas, porque también éstos son especiales y diferentes de los de la Iglesia en general.

Diversas definiciones de misión en sentido restringido

En sentido restringido, se han dado, con mayor o menor acierto, las siguientes definiciones de misión:

a) El apostolado entre infieles —*missiones apud infideles*—. Quizá el sentido más usado, al menos entre el pueblo.

b) Territorio dependiente de la Congregación de Propaganda Fide (atiende explícitamente a la situación jurídica, más que a la situación real).

c) Territorio en que aún no está establecida la jerarquía ordinaria: los obispos dependen de la Santa Sede como *vicarios suyos,* gobernando a la grey con potestad *delegada* (igual que la anterior, con la que en gran parte materialmente coincide, atiende más a la situación jurídica que a la real).

d) Territorio cuyos fieles —o infieles— son asistidos espiritualmente, al menos en su mayoría, por sacerdotes importados —misioneros—, ya que el país no los da en número suficiente.

Por corresponder únicamente esta última a la situación real, en la que deben basarse las medidas y soluciones, la preferimos a las otras. Por ello razonaremos a continuación el rechazo de los tres primeros campos a que han de aplicarse las medidas decretadas para los países de misión.

Se rechazan conceptos

a) Misión: apostolado entre infieles. —Esta definición sólo sería válida para el comienzo de la evangelización. En efecto, a poco de iniciada, la actividad de los misioneros se dirige necesariamente de un modo primario a los ya convertidos o fieles, y sólo secundariamente a procurar nuevos adeptos. Esto lo lleva consigo la misma escasez de clero en esos territorios, clero que se ve obligado a atender ante todo a los ya fieles. Por otra parte, hoy no hay país que no tenga infieles —piénsese en los millones de comunistas en Italia, en Francia, etc.—, y, en rigor, no hay país oficialmente católico, sino laico. Luego en todos los países incumbe sobre el clero la obligación de procurar la conversión de los infieles propios, y esto tanto más cuanto el clero es más numeroso, y por lo mismo queda un remanente más libre para esta actividad. En este sentido, tan misión es Italia o Francia como la India: la diferencia será sólo cuantitativa —en la India hay más infieles, aunque también hay muchos en Italia—; pero aun esta diferencia vienes contrarrestada por la diferencia de celro, que hace que en Italia *debería haber* más apostolado misionero —entendido co-

mo actuación apostólica entre infieles— que en la India.

b) Misión: territorio inmediatamente dependiente de la Propaganda Fide. —Debe rechazarse, por ser concepto meramente jurídico, que no responde necesariamente a la realidad. En efecto, hubo misiones mucho antes de que esa sagrada Congregación existiera. Y si luego se encomendaron todas a ella, las circunstancias han cambiado. Hay muchos territorios de iguales condiciones, y unos dependientes y otros no. Así, los nacionalismos modernos se oponen a esa dependencia: se ha establecido jerarquía ordinaria para muchos lugares de China, India, Japón, Africa, etc. Estos lugares, ya no dependientes de Propaganda Fide, en nada difieren de otros de las mismas regiones, carentes aún de jerarquía ordinaria, ni en número de fieles, ni en recursos, ni en abundancia de vocaciones indígenas, ni en número de infieles que deben convertirse. Mas si las necesidades son las mismas, es absurdo que su trato sea distinto por el mero hecho de depender o no depender jurídicamente de Propaganda Fide: hoy se debe a causas externas —sobre todo políticas—, y no a la verdadera situación de las almas, el que unas regiones sigan dependiendo de Propaganda Fide y otras no. Mas si la situación es igual, deben de tener los mismos auxilios, privilegios, etc.

c) Misión: territorio en que aún no está establecida la jerarquía ordinaria, y en la que, por consiguiente, los obispos son meros vicarios *de la Santa Sede, con sólo potestad delegada.* —Este concepto coincide en realidad con el anterior —ya que el representante del Papa para esa delegación es la Propaganda Fide—. Por lo mismo, vale todo lo dicho anteriormente. Añádase que esa potestad vicaria no existió antes de Propaganda Fide: a lo sumo era vicario

el primer obispo o evangelizador, que recibía la misión del Papa, y, con ella, el poder de estructurar la jerarquía ordinaria en el país evangelizado: piénsese en los santos Cirilo y Metodio, en san Agustín de Inglaterra, en san Bonifacio de Germania, etc., e incluso, en los orígenes de la Iglesia, en las misiones de san Pablo, que establecía jerarquía ordinaria doquiera predicaba y convertía a algunos.

Por lo mismo, el que haya o no haya jerarquía ordinaria no afecta para nada a la situación real de lo que llamaríamos misión: es algo puramente jurídico y arbitrario, que puede cambiar según las conveniencias o según las modas en el gobierno de la Iglesia. Lo que debe tenerse en cuenta son las necesidades reales, las circunstancias objetivas de los llamados territorios de misión. Así, también esta definición debe rechazarse cuando se trata de precisar el sentido de misión.

Se prueba el verdadero concepto

a) *Misión: territorio cuyos fieles —o infieles— son asistidos espiritualmente, al menos en su mayoría, por sacerdotes importados —misioneros—, ya que el país no los da en número suficiente.* —Tal definición tiene las ventajas objetivas siguientes:

1) Es en ella donde más plenamente se salva el sentido etimológico de misionero —enviado—: no sólo hay misión personal para una actividad apostólica —misión que se da en toda clase de apostolado sacerdotal, o aun simplemente cristiano—, sino que se da misión *local.* Es decir, los misioneros se envían localmente, de un lugar a otro, de su patria a patrias extrañas, de su pueblo a otros pueblos. El sacerdote siempre se toma del pue-

blo —ab hominibus assumptus, pro hominibus constituitur—: si se dedica a servir al mismo pueblo de que fue tomado, no es misionero —de lo contrario todo sacerdote lo sería—. Mas si es *enviado* para cuidar de pueblos distintos de los que salió, entonces es de verdad, y en el máximo rigor de la palabra, misionero: como lo fueron los Apóstoles cuando salieron de Palestina, aun después de convertidos muchos cristianos, mientras no lo eran los sacerdotes indígenas que ordenaban, ni los obispos, que servían al pueblo del que salían.

2) El territorio que necesita ser asistido por clero *enviado* —misionero—, o importado de fuera, de modo que éste constituya la mayor parte de su clero, que ha de ser extranjero, *enviado* de fuera, *o misionero,* difiere objetivamente, y de un modo radical, de aquellos territorios que sacan de su propio pueblo el clero necesario a su servicio espiritual. No se trata aquí de una diferencia jurídica puramente externa, y muchas veces arbitraria, sino de una diferencia real y objetiva, sumamente notable. La diferencia está en que los territorios asistidos por clero importado *no se bastan a sí mismos;* requieren imprescindiblemente del auxilio ajeno. En cambio los que sacan de su mismo pueblo el clero necesario son territorios que, en cuanto cristianos, *se bastan a sí mismos.*

Esta diferencia externa tan fácil de observar, se origina de otra diferencia interna, todavía más fundamental y más importante, a saber: El territorio que, cristiano o infiel, no es capaz de sacar de sí mismo el clero que necesita, es porque lleva una vida cristiana pobre, insuficiente, tanto que, de no ser ayudado del exterior, la vida cristiana acabaría por extinguirse casi totalmente en ellos. Bajo el aspecto cristiano, o de la vida cristiana, son verdaderos «minorennes», que necesitan del cuidado continuo de sus padres para desarrollar su vida, y por eso la Iglesia, como Madre que es de todos, tiene obligación estrictísima de ayudarlos, de prodigarse a ellos: si los abandona no será Madre.

En cambio, los países que sacan de sí mismos el clero suficiente para su servicio —haya todavía en ellos muchos infieles o haya pocos, pues infieles ya vimos los hay siempre—, muestran tener ya vida cristiana autárquica, suficiente, que no necesita de andaderas ni de ayudas ajenas, al menos no de ayudas masivas. Son como hijos ya mayores, que se bastan a sí mismos, y ya emancipados. La Iglesia universal, y con ella el Pastor supremo universal, no necesita ayudarlos en todo como si fueran todavía niños pequeños, sino sólo orientarlos y dirigirlos con su magisterio general para que se mantengan en la unidad, la caridad y la verdad.

Siendo la Iglesia Madre, el principio de la ayuda que preste a sus hijos ha de basarse en la necesidad; la misma ayuda a los de la misma necesidad, más ayuda a los de más necesidad. Sin que en esto importe nada la situación jurídica, pues una madre nunca tiene en cuenta ésta si no es conforme con la necesidad.

3) Esta situación especial de territorios o países que, bajo el aspecto de la vida cristiana, no se bastan a sí mismos —que son las misiones, es decir, territorios que cristianamente no se bastan a sí mismos, sino que necesitan de la ayuda ajena—, crea en todos ellos problemas comunes, que exigen también una legislación especial, aunque diversamente aplicada a cada uno de ellos, según sus especiales características (nadie dejará de ver que debe tratarse de modo diferente a un menor de edad que a un adulto).

Entre esos problemas cabe citar, como ejemplo, los siguientes:

a) *Problema de adaptación:* siendo el sacerdote para el pueblo, y no el pueblo para el sacerdote, es evidente que el sacerdote ha de acomodarse a las características del pueblo con el que trabaja. Esto es más o menos espontáneo cuando el sacerdote sirve al mismo pueblo del que salió, y cuya cultura por lo mismo comparte. Pero es sumamente difícil para el sacerdote venido de fuera, que tenderá a querer imponer los prejuicios, o incluso aciertos humanos de su propia cultura, que tal vez choquen con los sentimientos del pueblo al que sirve, restando así eficacia a su apostolado. Por lo mismo, ese clero misionero se ha de formar en un verdadero desapego de todos los valores humanos de su propia cultura, y en un espíritu de comprensión simpática por todos los elementos culturales de su nuevo pueblo de adopción, por mucho que choquen al modo de pensar de su país nativo, mientras no choquen evidentemente con el mensaje divino. Si así no lo hace, su misión está condenada al fracaso, por falta de comprensión. Y quizá sea ésa una de las causas que puedan explicarnos el fracaso de las misiones de tres siglos a esta parte.

Mas no basta que el misionero individualmente se acomode. Es menester que también se acomode la Iglesia universal al prestar esa ayuda, y especialmente la jerarquía suprema: no puede tratarse a un hijo aún menor de edad como a un hijo adulto, y eso se haría si se prentendiese imponer a esos territorios que aún no se bastan a sí mismos la misma disciplina, el mismo derecho, la misma liturgia, etc., que a las Iglesias que ya se bastan a sí mismas y que se prestan a enviarles su socorro. Un socorro así prestado suena a verdadero colonialismo espiritual, a imposición extranjerizante sumamente odiosa.

Por lo mismo, imponiendo a esas regiones cuanto

Dios ha impuesto a todos los humanos —que no es griego ni bárbaro, occidental ni oriental—, nada sobre esto debe imponérseles a no ser coincida con su modo de ser, su cultura propia, su idiosincrasia. Las Iglesias que se bastan a sí mismas han de ayudar a las que no se bastan; pero ayudarlas a ser cristianas simplemente, no a ser occidentales, ni latinas, ni griegas, ni orientales: cristianizar la cultura que ya tienen sin imponerles otra distinta.

Y esa falta de acomodación colectiva, unida a la individual de que hablamos anteriormente, es la causa que explica nuestro fracaso misionero en la conversión del mundo, y en la misma conservación de la vida cristiana en países ya de antiguo cristianos como Sudamérica. Y ya es hora de que nos demos cuenta de ello y dejemos de hacer inválido e inaceptable el mandato de Dios por culpa de querer imponer con él nuestras tradiciones humanas.

Por lo mismo, se plantea la necesidad de tratar con absoluta libertad de cuantas medidas sean convenientes para esa adaptación, por mucho que choquen con el derecho y las prácticas seguidas en las Iglesias que se bastan a sí mismas.

b) *Problema de ayuda personal:* La ayuda personal a esos países necesitados es deber grave de caridad: *amarás al prójimo como a ti mismo.* Por consiguiente, deben atenderse sus necesidades del mismo modo que las propias, es decir, hacerles participar del propio clero en la misma medida que nosotros nos servimos de él: es la teoría de los vasos comunicantes.

Pero es también deber de justicia. La Iglesia es Madre, y toda madre tiene deber de justicia de atender a sus pequeñuelos, y si no hay bastante para todos, repartirlo equitativamente, para que mientras unos es-

tán hartos no ocurra que se mueran otros de hambre.

Por consiguiente, el Pastor universal debe repartir el clero equitativamente, en proporción con las necesidades de los fieles, que son sus hijos. Y esto es deber de justicia, que por lo mismo debe imponer a los obispos renuentes y a veces demasiado egoístas, cosa explicable, pues que directamente no les incumbe el cuidado de la Iglesia universal.

Es verdad que no parece se pueda obligar al sacerdote que se ordenó para ejercer su misión en su propia tierra a que se desplace a tierras extrañas, pues sería obligarle a más de aquello a que se comprometió; pero se le puede exhortar a hacerlo y permitir libre salida a cuantos deseen darse a esta misión. Esto considerando el número de fieles de que la Iglesia es Madre, y a quienes debe atender por igual según sus posibilidades: es de nuevo el principio de los vasos comunicantes.

Y si se atiende al número de infieles que se deben convertir, está el precepto de Cristo dado a la Iglesia, y que, evidentemente, obliga gravísimamente: *Anunciad el Evangelio a toda creatura.* Lo que significa que si, atendiendo al número de fieles de cada región, y a las dificultades de atenderlos —por la extensión territorial, falta de comunicaciones, etc.—, debe repartirse el clero equitativamente, de modo que todos los fieles de todas las partes del mundo tengan las mismas oportunidades y facilidades de recibir los servicios religiosos de su clero, hay que añadir todavía otro equipo de sacerdotes proporcionado al número de infieles de una región determinada, a fin de que todos los infieles tengan la misma oportunidad de ser evangelizados.

Mientras esto no se haga, ni se cumple con el precepto de Cristo, ni se observa la caridad cristiana,

ni es la Iglesia Madre, sino madrastra, que cuidaría muy bien de algunos de sus hijos dejando en el abandono a los demás, cual si no lo fueran: Si los engendró por el bautismo, debe cuidarlos y atenderlos.

Y si, hecha esta distribución equitativa del clero, éste resultara insuficiente para cuidar las almas, no habría más remedio que ordenar también sacerdotes casados que suplieran la falta relativa de los celibatarios, porque la Iglesia tiene obligación estricta de procurar a sus hijos el sustento espiritual necesario, mientras nada la obliga a exigir que *todos* sus sacerdotes sean celibatarios o con estudios y sabios.

c) *Problema de ayuda económica:* Esos territorios de vida cristiana autárquicamente insuficiente presentan el problema, todos ellos, de la ayuda económica, y esto bajo un doble aspecto. Y como el problema es común a todos ellos, también lo ha de ser la ayuda del pueblo cristiano, dependiendo la cuantía, no de estatutos jurídicos, sino del mayor o menor grado de necesidad.

Por una parte, el clero importado debe ser formado en su país de origen. Esto cuesta económicamente, y no poco. Por eso, a ese clero ha de subvencionársele, no para ellos mismos, sino para hacer posible con esa subvención la formación de las nuevas generaciones que han de sucederles hasta tanto el país en cuestión no produzca suficientes vocaciones por sí mismo. De lo contrario, los encargados de esa formación se resistirán a enviar sacerdotes donde no haya ingreso económico suficiente. Con ello serán atendidos los ricos, desatendidos los pobres, contra la sentencia evangélica: *los pobres son evangelizados.* Y los vasos comunicantes dejarían de ser tales.

Por lo mismo, la ayuda económica no ha de regu-

larse por situaciones jurídicas, sino por las situaciones reales, o bien reacomodar de continuo —cosa nada fácil— las instituciones jurídicas a la situación real.

Por otra parte, los países que, por la insuficiencia de su vida cristiana, no se bastan a sí mismos para suscitar vocaciones sacerdotales en número suficiente, es fácil que, aun siendo ricos económicamente, padezcan de penuria económica en lo referente a lo religioso, por falta de cooperación de los fieles. Y también entonces, bajo este aspecto, han de ser socorridos desde fuera incluso por países mucho más pobres, pero más cristianos y generosos. La ayuda, naturalmente, ha de prestarse, no según la situación jurídica, sino según la necesidad real.

Concluyendo: la definición «*misión es un territorio que no se basta a sí mismo en el aspecto cristiano, sino que necesita de ayuda exterior masiva, especialmente por lo que se refiere al clero que ha de atenderlo*», es la que debe tenerse en cuenta, —a) porque indica la diferencia radical entre Iglesia menor de edad e Iglesia adulta, cuyo régimen y cuidado debe necesariamente diferir; —b) porque el clero importado que las atiende es, en grado sumo y muy propio, *enviado,* o misionero, ya que ha de salir de su propio país y cultura; —c) porque esos territorios no autárquicos presentan problemas comunes que no pueden resolverse por la legislación general propia de las Iglesias ya autárquicas.

Por consiguiente, para subvenir a las necesidades especiales de la Iglesia en todas esas regiones o países no autárquicos espiritualmente, debe estudiárseles como un conjunto distinto de las Iglesias ya autárquicas, a fin de aplicarles los remedios y medidas que al desarrollo de su vida cristiana convienen.

Si, en cambio, se adoptare, en teoría o en la práctica, cualquiera de las otras definiciones por nosotros rechazadas, muchas Iglesias que no se bastan a sí mismas no serían remediadas, porque de sus problemas sólo se trataría de un modo general, en cuanto coincidentes con las demás Iglesias que ya se bastan a sí mismas. Si la Iglesia del concilio quiere realmente remediar las situaciones reales, y no contentarse con juridicismos inanes, es menester que estudie aparte las situaciones reales verdaderamente distintas, para aplicarles también distintos remedios.

Respecto a los tres problemas que presentan todas las Iglesias que todavía no se bastan a sí mismas, parece conveniente hacer algunas observaciones que quizá faciliten su recta solución.

El problema más importante es el primero, el de adaptación, tanto del misionero individual como la colectiva de la misma Iglesia. Si el mensaje evangélico no se despoja de la ganga de tradiciones humanas que no encajen en la idiosincrasia de los pueblos evangelizados, todos nuestros esfuerzos serán inútiles: esos pueblos no se convertirán, al menos en masa. Seguirán siendo infieles con un número relativamente insignificante de cristianos, y aun esos considerados como apátridas, cual ha sucedido hasta ahora, pese a los siglos pasados y a los esfuerzos empleados.

El problema de la ayuda personal es necesario, pero de modo transitorio, y sólo al principio. La colaboración inicial debe ser ingente y generosa. Recuérdese que los Apóstoles eran doce y juzgaron que sólo uno debía quedarse en Palestina. Los otros once se fueron en verdadera misión al *extranjero,* enviados o misioneros a otros países de diferentes lenguas y culturas. Para los países que cuentan con cincuenta mil sacerdotes y creen hacer mucho enviando dos o cuatro mil a misiones extranjeras, es esto una buena lección que debería

avergonzarlos y hacerles comprender cuán lejos están de sentir de verdad el cristianismo cual lo entendieron los Apóstoles.

Pero esa ayuda ha de ser transitoria. El país auxiliado ha de ser capaz de bastarse prontamente a sí mismo, pues también en él obra el Espíritu Santo. Si no sucede así, es, o porque lo hacemos mal, o porque exigimos para el sacerdocio indígena más de lo que debería exigirse, es decir, más de lo que los Apóstoles exigieron en similares circunstancias —¡y también ellos tenían el Espíritu de Dios!—. Por lo mismo, conviene que la Iglesia examine las causas de este fracaso y ponga el remedio, imitando la conducta apostólica. Y no se olvide que jamás el cristianismo podrá decirse arraigado en una nación o país mientras la mayoría de sus sacerdotes sean extranjeros o importados: si el sacerdocio es extranjero, también lo será la religión que enseñan y predican. Ni se puede afirmar que haya vida verdaderamente cristiana en un pueblo que no da de sí mismo los sacerdotes suficientes para su propio cuidado.

Finalmente, el problema de la ayuda económica nos parece sencillamente un problema ficticio, creado por nosotros, no por el mensaje cristiano. En efecto, no se recogieron en Jerusalén limosnas para los cristianos gentiles, sino al contrario: entre los gentiles se hicieron colectas para los pobres de Jerusalén. Y el mismo Jesucristo encargó encarecidamente a los evangelizadores que no contaran con los medios económicos (Mt 10,9; Mc 6,8; Lc 9,3).

Mas mientras el problema se dé, aunque sea ficticio, el reparto de las limosnas de los fieles ha de hacerse de acuerdo con las necesidades, según se advirtió anteriormente.

Que el problema sea ficticio, lo muestra el poco éxito de nuestras misiones, pese a tantas limosnas recogidas y tanto dinero gastado, y el éxito grande que tuvieron otras que no recibieron de los países cristianos dinero alguno, o lo recibieron muy escaso. Por ejemplo las misiones apostólicas, la evangelización de los santos Cirilo y Metodio, la de Germania con san Bonifacio, la de Inglaterra con san Agustín, o la de Irlanda con san Patricio, y ya en tiempos más recientes, la de Sudamérica y Filipinas, a donde no se solía enviar dinero, sino más bien traerlo de allí; la del Canadá por los franceses, la del Asia del tiempo de Javier.

Ya a priori, si la evangelización de los pueblos necesitase de dinero, parece que nuestro Señor no hubiera nacido ni vivido pobre, sino que hubiera fundado un banco internacional que sustentara las obras misionales. O al menos no hubiera encargado tanto a sus Apóstoles que no llevaran dinero (Mt 10,9; Mc 6,8; Lc 9,3).

El problema es, pues, ficticio; otra cosa es decidir en qué radica la ficción, en lo cual puede haber distintos pareceres.

El nuestro es el siguiente: la necesidad de dinero en las obras misionales proviene casi toda de las obras *no misionales* que les adjuntamos. El misionero quiere elevar el nivel del pueblo donde vive, haciéndole participar las comodidades, discutibles, de su país de origen, olvidando que Dios no le ha enviado para elevar económicamente a los demás, sino para que, en todo caso, participe él mismo de la miseria de los que tiene a su cuidado, y con esa misma miseria suya los remedie. El misionero quiere poner escuelas al estilo de su país nativo, para elevar la cultura de sus evangelizados; mas Dios no lo envió a hacer cultura, sino a predicar el evangelio y a contentarse con la cultura que encuentra, que debe asimilar, y según sus medios propagar, aunque esto último sea más bien obra del po-

der civil que del eclesiástico. El misionero quiere fundar universidades, al estilo de su país de origen, que enseñen el maravilloso pensamiento de su tierra original, con un poquito *también* del pensamiento, muchas veces harto rico, de su tierra de adopción. ¡Con esto gana tanto prestigio la Iglesia! Pero Dios no lo envía a que aumente el prestigio de la Iglesia, sino a que convierta almas. Y la experiencia dice que son rarísimas las almas convertidas en esas universidades, y su influjo en la marcha del cristianismo es prácticamente nulo. Dios no envía sus apóstoles para ganar prestigio enseñando cultura humana, sino para convertir almas enseñando con simplicidad el mensaje revelado.

Y no es que digamos que la Iglesia no deba procurar *indirectamente* todas esas cosas —mejora económica del pueblo, su educación temporal, su cultura, etc.—; pero sólo indirectamente, en cuanto debe enseñar a los cristianos y al estado sus obligaciones. Pues el procurar todas esas cosas, como pertinentes al fin natural del hombre y a su bienestar temporal, es propio del estado y de los ciudadanos en cuanto tales —sean o no cristianos—, y la Iglesia debe enseñarles esa obligación, que ellos deben a su vez cumplir de acuerdo con las posibilidades concretas de su país. Pero no parece que los misioneros como tales deban dedicarse a esas actividades, con menoscabo de un tiempo que habrían de dedicar a las actividades sobrenaturales. Por lo demás, en ese terreno meramente temporal, aunque conveniente, nunca la Iglesia tendrá medios para competir con el estado ni con las sociedades profanas internacionales: apoye y cristianice a uno y a otras, y su acción será entonces vedaderamente eficaz, aunque no disponga de dinero.

Quedará siempre la necesidad económica de ayudar y auxiliar a la formación de las vocaciones de los

misioneros. Pero aun ésta desaparecería si se llevara bien, ordenándose prontamente sacerdotes indígenas en número suficiente, atendiendo a las necesidades existentes más que a exigirles las cualidades muy buenas, pero de institución humana, y que Dios no exige, pidiéndoles a ellos lo mismo, ilógicamente, que lo que se exige a los sacerdotes de las Iglesias autárquicas —en concreto: celibato, estudios de latín, filosofía, escolástica, teología, etc.—, que en realidad no necesitan para la actividad pastoral.

Si así se hiciera, ya sólo se necesitaría, durante un tiempo, un corto número de sacerdotes importados, sabios y célibes, que a las órdenes del obispo recorrieran las parroquias de los sacerdotes indígenas para así instruir progresivamente más a fondo a pueblo y sacerdotes sin estudios. Y aun esto desaparecería, porque pronto la misma Iglesia indígena sería capaz de proporcionar el número suficiente de estos sacerdotes indígenas célibes y sabios que se encargaran de esa misión de instrucción periódica.

2.

LA RESTAURACION DEL DIACONADO EN LA IGLESIA LATINA

Para remediar la escasez de sacerdotes que se hace sentir en muchas partes de la Iglesia, y poder así subvenir mejor a las necesidades de los fieles, hoy enormemente desatendidas en esas regiones, hasta el punto de que la inmensa mayoría de los cristianos se ven obligados hasta a morir sin sacramentos por no haber a mano sacerdote que pueda administrárselos, surge la idea, y se va imponiendo cada vez más y ganando terreno en círculos más extensos, de restaurar en la Iglesia latina el diaconado, como estado definitivo, en el que no se exigiría ya el celibato, ni estudios complicados. Tales diáconos suplirían al sacerdote, y así los fieles quedarían atendidos debidamente, siguiendo la exigencia del celibato para los sacerdotes, cuya actividad sería mucho más eficiente, descargados por los diáconos de muchas de las tareas que hoy les distraen.

En efecto, aunque la ley del celibato, ya desde sus orígenes —desde el concilio de Elvira, hacia el año 306, que es el primero que trata de esta materia— se ha impuesto siempre con la misma rigurosidad a los diá-

conos y a los sacerdotes en la Iglesia latina, su exención con relación al sacerdote, siquiera sea parcial, suena hoy a relajación, mientras la exención con relación a los diáconos se siente cada vez más como una necesidad, cuyo remedio por esa vía no entrañaría relajación alguna.

Planteado así el problema, nos parecen oportunas las observaciones que desarrollamos a continuación.

1. *El diaconado duradero y actuante como preparación al sacerdocio.*

Más urgente que remediar la escasez del clero es asegurar la fidelidad, y con ello la dicha espiritual de ese mismo clero, sea mucho o poco.

En efecto, también los sacerdotes son almas de las que la Iglesia debe cuidar, e incluso almas privilegiadas, a las que debe prodigar cuidados y atenciones muy especiales, porque la infidelidad o la desgracia espiritual de un sacerdote contrista especialmente el corazón de la Iglesia.

Y si se atiende al daño que hace entre el pueblo fiel un lobo disfrazado de oveja —que tal resulta el sacerdote infiel a sus promesas—, y la forma en que el escándalo de los menos oscurece y contrarresta la eficacia de la santidad de los más, aparece igualmente claro el enorme interés que debe tener la Iglesia en evitar en lo posible, no ya la apostasía manifiesta de algunos de sus sacerdotes, sino también las infidelidades ocultas.

Bajo ambos aspectos, conviene tener presente la advertencia de la Escritura de que más vale no hacer voto que hacerlo y no cumplirlo: «Mejor es no hacer votos que hacerlos y luego no cumplirlos» (Ecl 5,4); «Es lazo para el hombre decir a la ligera *hago voto,* y reflexionar sólo después del voto» (Prov 20,25).

No hay estadística de las caídas ocultas, ni quizá sea posible. Tampoco la hay de las manifiestas o públicas, ni siquiera de las apostasías. Aunque, a base de estas últimas, fácilmente reducibles a estadísticas, no sería del todo imposible hacer un cálculo aproximado de las demás.

Mas exponer tal cálculo en un libro destinado al público no parece en modo alguno oportuno ni conveniente.

Por lo mismo, contentémonos con decir lo que todo el mundo sabe: que las apostasías sacerdotales del todo públicas no son del todo raras; que esas apostasías, debido a las circunstancias modernas, van en aumento; y que, finalmente, la dificultad para guardar el celibato es mayor precisamente en las regiones de clero notoriamente escaso, tanto por las circunstancias de la vida moderna que por doquier penetran, cuanto porque en tales regiones el sacerdote no tiene debidamente a mano al sacerdote hermano que lo anime, lo conforte, y, en caso de caída, lo levante, como porque cuanto mayor es la necesidad del clero, sicológicamente, tantas menos garantías suelen exigirse a los candidatos, pese a todas las normas de la Iglesia. Por lo demás, ni las apostasías manifiestas ni las caídas ocultas son tan frecuentes como piensan los mal intencionados, ni tan raras como para no crear un problema que debe llenarnos de la más honda preocupación y pena.

Las causas son varias. A veces se admite a los candidatos a sabiendas de que no han guardado antes la castidad, con la falaz promesa de que lograrán enmendarse, aunque antes no supieron, o no pudieron, enmendarse; muchas veces se les admite porque no se duda de su castidad presente, que incluso es positivamente conocida, pero sin atender debidamente a otros considerandos, sin los cuales será verdadero milagro que sigan

guardando la castidad en el futuro, aunque de presente sean puros como ángeles, como sería la falta de acendrada piedad y amor de Dios, la carencia de generosidad en su carácter, la debilidad de la voluntad manifestada en otros aspectos distintos del de la castidad, la ausencia de verdadero espíritu positivo de sacrificio, la tendencia a la avaricia, la falta de entrega total al servicio del prójimo sin mezcla de egoísmo, la estructura sicofísica, quizá demasiado pasional.

Ahora bien, cualquiera de estas cosas en las que no esté debidamente en regla el candidato, certifican suficientemente que no guardará en el futuro perseverantemente la castidad, por más que ahora la guarde. Se puede guardar durante cierto tiempo la castidad en virtud de circunstancias especiales y de la falta de ocasiones externas, pero no se puede perseverar indefinidamente en la castidad sin un grande amor a Dios y al prójimo, y sin una naturaleza excelentemente equilibrada. Las excepciones podrán darse, y se dan, por obra de la gracia divina. Pero es y será siempre la regla general.

Finalmente, hoy en día se admite a todos los candidatos al sacerdocio sin comprobar positivamente la *fortaleza* de su castidad. Esta, en efecto, se comprueba en unas circunstancias especiales de confinamiento y de retiro, así como de alejamiento del mundo. Mas las circunstancias con que luego se va a enfrentar el sacerdote en su vida ministerial son del todo diversas. ¿Qué garantía ofrece la conservación de una castidad en invernadero con relación a la posterior fidelidad en un ambiente totalmente distinto, mezclados con el mundo?

Luego vienen las caídas. El peso de la ley cae sobre el sacerdote desgraciado: a él se atribuye el escándalo, a él la ruina de las almas, a él la mala voluntad, la infidelidad a la gracia, etc., hasta el punto de que jurídicamente se lo considera indigno de toda compasión, de todo arreglo cristiano. El más amado se convierte prácticamente en el más odiado por la Iglesia jurídica.

¿No convendría echar parte de la culpa —y ciertamente no la menor— a quienes los embarcaron en el sacerdocio sin garantías suficientes, sin pruebas cabales? Ellos, al fin y al cabo, en su buena fe y su ignorancia, no hicieron más que obedecer ciegamente a sus superiores y directores, fiarse de ellos como les tenían enseñado. Y esa confianza filial es lo que les lleva a la apostasía, o a una vida espiritual y temporalmente desgraciada, sin que nadie quiera remediarles (¿quizá porque el remediarles sería confesión indirecta de nuestra propia culpa al haberlos admitido?).

Todo esto parece muy poco cristiano, indica muy *poco amor*. Si la Iglesia ama al sacerdote como a la niña de sus ojos, ése amor debe seguir al sacerdote caído, tanto más cuanto fue su sumisión generosa lo que le llevó a esa situación desgraciada. No obstante, cuando por haber errado en su vocación al seguir consejos ajenos no puede ya vivir como buen sacerdote, ni como buen cristiano se le permite vivir.

La consecuencia de tal severidad es que, cuanto más escaso es el clero, tanto menos vocaciones se deciden a seguir la llamada al sacerdocio, ante el temor de la futura desgracia.

Y son con frecuencia los mejores los que renuncian, como más temerosos de una vida de pecado a la que no será posible hallar remedio; siguen los menos capaces de pensar en un posible futuro pecaminoso, los orgullosos que piensan serán excepción, los faltos de personalidad que se dejan influir y guiar ciegamente, los ambiciosos, los espiritualmente desheredados que no saben qué hacer si abandonan a tiempo lo que un día creyeron su vocación, los que ignoran los peligros del

mundo y del ambiente en que tendrán luego que moverse y que sólo de un modo muy insuficiente se les ha dado a conocer.

Todo ello hace que no pocos directores y confesores, alarmados por la experiencia de tantas miserias irremediables, suden cada vez que un penitente se les presenta con el deseo del sacerdocio, y procuren aconsejarle se meta hermano lego, ya que al menos entonces podrá tener remedio. ¿Cómo embarcar a un alma que se ama a un género de vida en el que hay tantas probabilidades de que sea un desgraciado, de que viva irremediablemente en pecado?

Y como les haga ver bien esto —y tal nos parece ser su obligación, pues ha de cuidar ante todo del bien del penitente que a él recurre, aunque la mayoría de los directores en su afán de barrer para adentro, aunque sea basura, se olvidan de este detalle—, es indudable que aún serán muchos menos los que sigan una carrera sacerdotal que tantos riesgos de salvación entraña. Por lo demás, ¿es lícito embarcar sin ton ni son a las almas más generosas y cristianas, en aras de un bien espiritual y necesidad ajena, a un género de vida en que muy probablemente van a ser espiritualmente desgraciados, y pecadores sin remedio ni arreglo, cuando hubieran podido vivir como excelentes cristianos?

Es claro que interesa sumamente corregir todos estos males, no sólo en atención al bien común del pueblo cristiano, escandalizado por tantas caídas sacerdotales hasta el punto de haber perdido muchos toda su fe en el celibato, sino también en atención al bien espiritual y a la salvación de los mismos sacerdotes.

Ahora bien, el mejor remedio parece ser el exponer largo tiempo al candidato al sacerdocio a las mismas circunstancias en las que ha de vivir una vez ordenado, para probar así su castidad. Esto se logrará deteniéndolo durante un largo plazo —unos diez años— en el grado del diaconado, y haciendo que practique en ese tiempo todo ministerio en el mismo aislamiento y soledad en que ha de practicar después el ministerio sacerdotal. Si en este ambiente y actividad, al cabo de diez años no ha cometido *ningún pecado* contra la castidad, podrá ordenarse de sacerdote al cumplir los treinta y cinco años, nunca antes.

Si hasta esa edad, y durante diez años de contacto con el mundo y con las mujeres según su ministerio, se ha mantenido casto sin dificultad excesiva, tendremos garantía humana aceptable de que seguirá siendo fiel una vez sacerdote hasta el fin de sus días. Mas si en ese periodo ha cometido algún pecado, aunque sea solitario, o incluso, habiendo evitado el pecado, ha experimentado de modo continuado graves dificultades, de modo que haya para sospechar que su vida ha de constituir una lucha continua —recuérdese que nada violento es durable, y que la virtud adquirida *implica facilidad*—, no debe proceder al sacerdocio, sino casarse y permanecer diácono, siguiendo de auxiliar al sacerdote como una especie de catequista autorizado, o bien, si lo prefiere, reducirse al estado secular, ya que su intención final no era el diaconado, sino el sacerdocio, y siendo incapaz de éste no parece pueda obligársele a permanecer indefinidamente en un oficio diaconal en el que nunca pensó permanecer.

Por esta vía lograríamos una verdadera castidad en los sacerdotes: la posibilidad de las caídas no quedaría excluida, pero indudablemente éstas serían rarísimas, pues el que fuera débil habría descubierto y remediado —con el matrimonio— su debilidad en ese periodo de diez años.

Mas mientras se ordene a sacerdotes cuya castidad ha sido probada en circunstancias del todo distintas a aquellas en las que se ha de observar después, los resultados serán tan calamitosos como hasta el presente, aun en el caso de que se extreme el rigor eliminando a aquellos cuya castidad aparece dudosa, cosa que, es bien sabido, no siempre se hace.

Por lo mismo, sería hermoso que se formulara una conclusión análoga a la siguiente: Para obviar el escándalo de los fieles ante las caídas y apostasías sacerdotales, así como para proveer al bien espiritual de los mismos sacerdotes, no imponiéndoles cargas que tal vez muchos de ellos no podrán cumplir, habrá de comprobarse durante largo tiempo la firmeza de la castidad del futuro candidato en las mismas circunstancias y ambientes en que se ha de mantener una vez ordenado. Y para ello decretar que todo candidato al sacerdocio se detenga durante un periodo de diez años en el grado del diaconado, ejerciendo el ministerio propio de este grado con la misma libertad, y en el mismo aislamiento y contacto con el mundo que se presuma habrá de desarrollar luego en su ministerio sacerdotal, y que si durante ese periodo tiene alguna caída, incluso solitaria —ya que es mejor no hacer voto, que hacerlo y no cumplirlo—, o experimenta, aun sin caer, tentaciones y dificultades persistentes que hagan prever para él una vida de lucha enconada —«nada violento es durable»—, se le prohíba el acceso al sacerdocio, permitiéndole casarse como diácono, o reduciéndolo, si así él lo prefiere, al estado laical sin la obligación del celibato. Y si se comprobase que algún superior o director espiritual ha osado aconsejar al candidato lo contrario, prívesele a perpetuidad de la capacidad de todo cargo eclesiástico, así como de la dirección de los futuros candidatos, y úsese de benignidad con aquellos que, seducidos por

su consejo, se embarcaron en una ordenación que la Iglesia desaconsejaba y prohibía.

2. *El diaconado, como institución estable, no resuelve el problema de la escasez de sacerdotes, que, por lo mismo, habrá de resolverse por otras vías, o simplemente dejarlo sin resolver, sin querer engañar a otros ni engañarnos a nosotros mismos con soluciones falsas e ineficaces.*

No resuelve el problema. En efecto, el sacerdote no puede ser sustituido por los diáconos sino en aquellos puntos y aspectos en los que ya lo sustituye ahora el catequista. Por lo mismo, por más que se multipliquen los diáconos, no ganaremos gran cosa más que si multiplicásemos los catequistas, aumentándoles quizá un poquito las atribuciones ordinarias. Por lo mismo, el problema engendrado en el pueblo cristiano y en las misiones por la escasez de sacerdocio quedaría tan agudo como lo es hoy.

Se dice que el diácono ejercería esas funciones con mayor autoridad, y con gracia sacramental, pero esto no iba a mudar mucho el estado de cosas, pues aunque quizá algo más eficazmente que ahora el catequista, su acción no se extendería más allá de lo que ahora se extiende la del catequista.

En efecto, predicar, dirigir la plegaria, bautizar, asistir a la celebración de matrimonios y llevar registro de ellos, todo eso lo hace ya ahora el catequista.

Queda el administrar la sagrada Comunión; pero fuera de que poco sirve esto si no se puede confesar al pueblo, ese poder diaconal se puede dar en circunstancias extraordinarias al simple fiel —tal ha pasado en las persecuciones, en las que la administraron incluso mu-

jeres, por ejemplo en España—, y esas circunstancias extraordinarias se dan en realidad dondequiera que no hay sacerdotes, y especialmente en la hora de la muerte, en que la recepción de la Eucaristía es de precepto divino.

Así, con diáconos o sin ellos, quedará en pie el problema: los fieles sin recepción de la Eucaristía por no haber quien los reconcilie con Dios; los moribundos sin recibir los sacramentos, ya que el diácono no puede confesar ni administrar la extremaunción. Y si diera la comunión a *los arrepentidos,* eso mismo puede hacer el catequista.

Ahora bien, los fieles, como hijos de la Iglesia, tienen derecho a que ésta les proporcione los sacramentos —sobre todo a la hora de la muerte—, y a que se les haga participar del sacrificio de la misa de un modo regular, y a que se les absuelva de sus pecados siempre que se arrepientan de ellos. Con el diaconado permanente la Iglesia no resuelve ninguno de estos puntos cruciales, no atiende a ninguno de estos derechos de sus fieles. Y sería engañarse y engañarlos si pretendiera remediar tales necesidades básicas con la instauración del diaconado permanente.

Resumiendo: el diácono puede sustituir al sacerdote, aunque con menor autoridad, en la predicación, en el régimen de la feligresía (gobierno), en la administración de algunos sacramentos —bautismo, asistencia a matrimonios, administración de la Eucaristía—. Pero en todo esto lo puede suplir *también* el catequista, y de hecho ya lo suple actualmente. En cuanto a que el diácono gozaría de más prestigio por el hecho de serlo, es muy discutible si a su ordenación no acompaña formación intelectual y moral superior a la de los catequistas, y si el pueblo los ve casados igual que a éstos. El diaconado, pues, en lo que puede suplir al sacerdote, no resuelve en realidad nada, pues no podrá suplirlo en más de lo que ya actualmente lo suplen los catequistas. La necesidad y desamparo actual de los fieles, con ellos o sin ellos, seguirá siendo sensiblemente la misma.

En cambio, ni catequista ni diácono pueden suplir al sacerdote:

a) en la celebración del santo sacrificio, parte esencial de la santificación ordinaria del pueblo cristiano;

b) en la confesión, para restaurar en la gracia a los cristianos que la hayan perdido por el pecado, ni aun en peligro de muerte. Y sin confesión posible, poco sirve que el diácono o el catequista puedan administrar la comunión. Si a los catequistas no se ha autorizado esto, ha sido precisamente, no por falta de potestad de orden —ya hemos visto que en tiempos de persecución la han administrado—, sino por el temor de que los fieles estuvieren mal dispuestos, y que la contrición por ley divina exigida se prestase a autoengaño;

c) en la administración de la extremaunción a los moribundos, especialmente necesaria en los casos, como éstos de que tratamos, en que la confesión es imposible por falta de sacerdote.

En consecuencia, seguirán muriendo en muchas regiones el noventa por ciento de fieles sin sacramentos, *porque la Iglesia no se los da,* al no darles sacerdotes; y seguirán viviendo sin los más firmes puntales de la vida cristiana ordinaria: sin confesión cuando pecan —y en consecuencia también sin comunión—, sin sacrificio de la misa. Diácono y catequista no pueden proporcionar así a los fieles más de lo que les proporcionaría un simple pastor protestante, de los nombrados al vuelo por las sectas.

¿Tenemos derecho a tranquilizar nuestra conciencia con una solución que dejaría las cosas como estaban? ¿Tiene la Iglesia derecho a dejar a sus hijos sin el alimento de la Eucaristía, sin el perdón cuando pecan, sin los últimos consuelos cuando mueren?

Y ése es el problema que en ningún modo resuelve la institución del diaconado.

Y para llegar a esta conclusión nihilista, se aboga por la abrogación de un celibato diaconal *que es tan antiguo y venerable como el celibato sacerdotal*. Francamente no vale la pena la derogación de una ley tan veneranda si los resultados van a ser tan míseros que en realidad son nulos.

Por consiguiente, se impone buscar otras soluciones que remedien verdaderamente el problema de la penuria o escasez de sacerdotes, en vez de empeñarnos en darles sustitutos para que les suplan precisamente en aquello en que ya ahora les suplen los catequistas. Si se quiere ordenar a todos éstos como diáconos, no es que veamos inconvenientes. Sólo advertimos que con ello no solucionamos nada, no mejoramos nada el estado actual de cosas: quizá ni siquiera —aunque esto bien poco valdría— el prestigio del catequista ante el pueblo, que dependerá más de su propia personalidad y espiritualidad que no de su ordenación, sobre todo no entrañando ésta consigo el celibato.

3. *El problema de la escasez de sacerdotes hay que abordarlo desde el punto de vista de lo que hoy se les exige, que nos parece, por un lado demasiado, y por otro demasiado poco.*

Pertenece al sacerdote: a) el ministerio de la palabra —en el que puede ser suplido, aunque con menos autoridad, por diáconos y catequistas—; b) el ministerio del sacrificio —en el que nadie puede suplirle—; c) el ministerio de la administración de sacramentos —en el que sólo *parcialmente,* según ya hemos expuesto, puede ser suplido por diáconos o catequistas—; d) el ministerio del gobierno o régimen —en el que puede ser suplido por diáconos, catequistas, e incluso cualquier fiel, pues la potestad de jurisdicción, al menos delegada, puede darse en cualquier fiel en quien se delegue.

Para todos estos ministerios se requieren determinadas condiciones en el sacerdote, sin las cuales no debe admitírsele a este grado. Parece que tales condiciones podrían condensarse en las siguientes:

a) *Ciencia suficiente*: sin ella no podrá ni predicar, ni gobernar, ni administrar los sacramentos, especialmente algunos como la confesión, ni dirigir espiritualmente a quienes le han sido confiados y recurren a él. Pero la ciencia *suficiente* ha de medirse por las exigencias de sus diferentes ministerios. Así, es evidente que no necesita saber latín, ni las discusiones de la filosofía escolástica o de la teología —el noventa por ciento de cuanto se estudia es discutible, y por lo mismo no predicable.

b) *Amor a Dios y al prójimo*: el sacerdote ha de llevar las almas a Dios, a la entrega a Dios. Difícilmente podrá hacerlo de modo eficaz si él mismo no está entregado a ese amor divino: su hipocresía sería descubierta, por más que la disimulara; su consejo perdería entonces toda eficacia. El sacerdote debe vivir entregado a sus fieles: es pastor que, a imagen de Cristo, debe dar su vida por ellos. Y si su vida, ¿cuánto más su honor, su salud y sus bienes terrenos, sin asomo de avaricia? Sin ese amor al prójimo en entrega absoluta de

voluntad permanente —con la que pueden naturalmente coexistir muchos desfallecimientos actuales— es inútil hacerlo sacerdote.

c) *Integridad de vida,* y, si fuese posible, pureza angélica. Pero obsérvese que no es lo mismo pureza que celibato. La pureza o limpieza de corazón —«los limpios de corazón verán a Dios»— implica la carencia de todo afecto desordenado, de modo que todo amor sea dirigido a Dios, o se tenga a los demás por Dios. Un célibe puede no ser puro —y el caso es muy frecuente—, por ejemplo, si es avaricioso, orgulloso o egoísta. Y un casado puede ser mucho más puro que un célibe, si tiene menos egoísmo, es menos avaro, menos apegado a bienes terrenos, si ama sobrenaturalmente más a su prójimo.

E igualmente, en la integridad de vida, no sólo el casado fiel a sus deberes matrimoniales es más íntegro de vida que el célibe en parte infiel a su celibato, sino que incluso es más íntegro de vida y costumbres que el clérigo fiel a su celibato, si aun observando éste, se deja dominar más por la avaricia, el orgullo, el egoísmo, etc. En realidad, será el más íntegro, tanto si es célibe como si no lo es, aquel que más ama a Dios y mejor cumple su voluntad impulsado por ese amor.

d) *Un juicio recto o buen sentido,* que puede acompañar a una inteligencia por lo demás mediocre (por ejemplo, el Cura de Ars).

Ese juicio recto y buen sentido es necesario para todo ministerio sacerdotal, especialmente para la predicación, para la confesión, para aconsejar, para el gobierno. Y su importancia es tal que puede suplir casi totalmente la carencia de ciencia, mientras ninguna ciencia, por eximia que sea, podrá suplir en el ministerio con nuestros prójimos la falta de recto juicio y buen sentido.

e) Finalmente, y quizá sea lo más importante, *un gran corazón,* capaz de compadecerse y sufrir con los demás. Con esto y un adarme de juicio basta para atraer al pueblo, conquistarlo hacia el bien, confesarlo con fruto extraordinario, aunque ignore las especies de pecados consignadas en minuciosas morales.

Es precisamente esa compasión lo que admira san Pablo como la cualidad más destacada y más eficaz en el Pontificado supremo, Cristo, modelo de todo sacerdote: «Pues no tenemos un pontífice incapaz de compadecerse de nuestras miserias, pues quiso ser tentado en todas las cosas como nosotros, aunque sin pecado. Por eso podemos ir con confianza a ese trono de gracia, para conseguir misericordia y hallar gracia en el auxilio oportuno» (Heb 4, 14-16). «Por eso hubo de asemejarse en todo a los hermanos, para hacerse misericordioso y convertirse así en pontífice fiel ante Dios, para propiciar por los delitos del pueblo. Pues en lo mismo y por lo mismo que El padeció y fue tentado, en eso mismo es poderoso para auxiliar a los que son tentados» (Heb 2,17-18).

Mas si un gran corazón, capaz de compadecerse de todos y sentir como propias todas las miserias ajenas, es la cualidad más excelsa de Cristo como Sacerdote, es evidente que también esta cualidad —derivada de la perfección del amor y del total olvido de sí— será la que principalmente habrá de tenerse en cuenta en todo candidato al sacerdocio.

Ahora bien, atendiendo a estas cualidades exigibles al sacerdote, y comparándolas con lo que en la práctica actualmente se les exige, parece que se les pide, por una parte demasiado, y por otra demasiado poco.

Evitando lo primero —el exigirles demasiado— tendríamos más sacerdotes; evitando lo segundo —exigirles demasiado poco— tendríamos sacerdotes más santos. El resultado sería, al menos en una cierta medida, sacerdotes más numerosos y más santos.

A este respecto, detengámonos para examinar las condiciones arriba indicadas:

a) Ciencia suficiente

Por una parte se exige *demasiado,* es decir, una ciencia demasiado elevada para las necesidades del ministerio: largos años de latín, filosofía escolástica y teología que se pierden en mil cuestiones discutidas y discutibles, y que por lo mismo en nada ayudan al ministerio (si se quitara todo lo incierto se reducirían a menos de la cuarta parte), un derecho y casuística tan complicados que casi nadie los recuerda posteriormente, ni los usa en su ministerio. Todo esto es bagaje inútil o casi inútil, al menos no necesario para la ciencia *suficiente,* que convierte los estudios sacerdotales en demasiado inasequibles a muchos que serían excelentes sacerdotes, haciéndolos especialmente difíciles en países de misiones, con cultura sagrada, que ha de ser la base de la predicación y superfluo, ¡cuántos hombres piadosos y celosos, y con cultura civil notable, podrían entrar en el sacerdocio con un corto periodo de estudios eclesiásticos!

Por otra parte, se exige demasiado poco: la Escritura sagrada, que ha de ser la base de la predicación y del consejo sacerdotal, es decir, de su actuación entre los fieles, apenas si se estudia, o, si se prefiere, *apenas si se lee* (casi todo el estudio se va en cuestiones críticas, inútiles para el ministerio e insuficientes para la

apologética). Y lo mismo se diga de la espiritualidad.

Sobre todo, la formación intelectual que se les da suele ser completamente extraña a las preocupaciones ideológicas del mundo ambiente en el que han de actuar, lo que los convierte en unos desambientados y los hace incapaces, pese a toda su pretendida ciencia, de penetrar en ese mundo del que deben ser como el fermento que se mezcla a la masa para transformarla.

Evidentemente, la Iglesia necesita de sacerdotes muy sabios; pero no necesita que *todos los sacerdotes* sean muy sabios.

Debería, pues, establecerse un doble curso de estudios. Uno, más rápido y simplificado, para aquellos que se han de dedicar al ministerio sacerdotal ordinario; a éstos exigirles sólo la ciencia suficiente para este ministerio: muy poco latín —pues que el mismo oficio divino acabará probablemente recitándose en lengua vulgar—, y ninguno para los países de misiones, en que la lectura no es ni ha sido nunca latina; lo cierto y ya plenamente establecido en la filosofía escolástica, parándose allí donde comienzan a divergir las opiniones y se esfuma la certeza (y para esto con un curso de filosofía habría de sobra); el mismo criterio en la dogmática (para la que sobraría así con un curso algo intenso); lo puramente esencial de la moral, no metiéndose en casuística, y dejando la solución de los casos al buen sentido (será mucho mejor confesor un sacerdote de buen juicio que un sacerdote muy moralista especulativo con menos juicio práctico); insistir en el estudio y lectura comentada de la Escritura; enseñar las funciones litúrgicas.

Para todo esto bastará con tres o cuatro años de estudios. Y muchos que ahora no pueden ser sacerdotes, pero de vida íntegra y pura, y quizá de elevados conocimientos civiles, serían entonces óptimos candidatos.

El curso superior, en cambio, debería incrementarse y transformarse. En efecto, los estudios del plan actual no forman al sacerdote para el plano apologético: no saben dialogar con los adversarios, por carecer de un mismo lenguaje y de una misma problemática. Habrían, pues, de reformarse los planes, poniéndolos al día, eliminando todo lo anticuado y ya inútil, e intensificando el estudio de los problemas que hoy preocupan al mundo. De estos sacerdotes podrían, por regla general, ser tomados los obispos. Pero la mayoría de ellos deberían seguir siempre estudiando, para estar al día en su misión apologética, de escritores, de predicadores que recorrieran las feligresías de los sacerdotes de curso menor. Deberían, por lo demás, vivir con el obispo, y a sus órdenes inmediatas, como auxiliares suyos, sin tener encomendados fieles determinados.

b) Amor a Dios y al prójimo

A este respecto se exige demasiado poco. Y por eso es frecuente el sacerdote avaro, orgulloso, egoísta, que busca sus propios intereses. A todo esto no se le da importancia, o se le da muy poca importancia mientras el sacerdote se conserve célibe. Y, no obstante, el celibato no tiene más razón de ser que el disponer a un mayor amor, más espiritual y más universal. Si a esto no conduce, el celibato es completamente inútil, y carece de mérito: por eso de las diez vírgenes de la parábola se condenaron cinco, porque carecían de amor. Y el ministerio sacerdotal será infructífero, pese al celibato, si falta el amor a Dios y la entrega total al prójimo, con olvido de sí. Por lo demás, las mismas quiebras frecuentes en el celibato sacerdotal tienen su principal explicación en esta tibieza

de amor con que se admitieron los candidatos. Con ese poco amor, fueron capaces quizá de practicar la castidad en las circunstancias especiales de recogimiento y ausencia de ocasiones que acompañaron su periodo de formación. Pero esa castidad quiebra ante el nuevo ambiente si no va radicada en un grande amor.

Sin amor no se puede vivir, y el que no lo tiene en Dios de modo satisfactorio acabará buscándolo en las criaturas. Por eso, ningún candidato debe admitirse, aunque sea de castidad angélica, si no consta que esa castidad está radicada en el amor y deriva de él.

c) Integridad de vida

También aquí por el espejismo del celibato se exige demasiado poco. Y ello es causa de las numerosas apostasías posteriores.

De esa integridad no forma parte de suyo el celibato. Un casado puede ser de vida muy íntegra, e incluso más íntegra que muchos célibes; ni siquiera forma parte de suyo de la integridad *sacerdotal,* ya que hay muchos sacerdotes casados en los ritos orientales, la mayoría de los Apóstoles no fueron célibes, y tampoco lo fueron la mayoría de los sacerdotes en la primitiva Iglesia, sin que por ello podamos poner en duda *su integridad de costumbres.*

De hecho, sin embargo, y *por decisión positiva de la Iglesia,* el celibato forma parte de la integridad de vida y costumbres *de los sacerdotes de la Iglesia latina,* que lo exige al sacerdote como condición necesaria, *como exigencia inderogable* (Discurso de Juan XXIII al Sínodo Romano).

Tal como están las cosas, pues, debe exigirse el ce-

libato a los sacerdotes de la Iglesia latina, como condición indispensable e inderogable para su admisión al sacerdocio. Y ya vimos hasta qué punto extremamos nosotros las exigencias a este respecto, al tratar de la necesidad de un periodo de diaconado preparatorio, de al menos diez años, que ofreciera una mínima garantía de la fidelidad futura.

Pero conviene advertir tres cosas.

La primera, que hasta hace poco el celibato de los diáconos gozaba de una *inderogabilidad* análoga a la del sacerdote. Hoy ya no goza de ella, o se pretende que no goce de ella en el futuro. Ello nos indica que las decisiones de la Iglesia pueden cambiar; y que, por tanto, puede llegar un día que lo que hoy se pretende hacer con el diaconado en la Iglesia latina llegue a hacerse también con los sacerdotes —o con algunos sacerdotes—, no exigiéndoles el celibato, *si tal cosa exigiere el bien común espiritual de las almas,* norma suprema de toda legislación positiva eclesiástica. En efecto, es ese mismo bien espiritual de las almas, hoy desatendido por la falta de clero, lo que ha puesto sobre el tapete la cuestión de los diáconos casados.

La segunda, que si bien el celibato es imprescindiblemente exigido a todos los sacerdotes del rito latino, no se ve por qué nos hemos de empeñar en incorporar de necesidad a todos los países de misiones a nuestro rito latino. La evangelización debe buscar hacer cristianos, no hacer latinos.

Por lo demás, las necesidades de las misiones —con sacerdocio escasísimo, etc.— son muy distintas de las de la Iglesia latina, de mucho tiempo atrás ya constituida y adulta. Puede, pues, muy bien suceder que el bien de las almas exija no imponer el celibato *a todos* los sacerdotes en los países de misiones, mientras ese mismo bien de las almas exige que

se imponga *a todos* los sacerdotes de la Iglesia latina, ya de siglos establecida y bastándose a sí misma. Por consiguiente, conviene hacer dos cosas: dar rito propio, *no latino,* a cada región misional de unidad de cultura distinta de la nuestra, para evitar todo nacionalismo tan nocivo a la evangelización, y luego estudiar en cada una de esas regiones que *ya no son de rito latino* (único para el que la Iglesia exige el celibato sacerdotal como condición imprescindible) si el bien de las almas exige que se imponga a todos los sacerdotes el celibato, o más bien ese bien de las almas exige por el contrario que se admitan también sacerdotes no célibes. La solución habrá de darse según lo exija el bien de las almas. Y nada hay en la legislación eclesiástica actual que impida tomar cualquiera de las dos decisiones en países de rito *no latino.*

La tercera, que respecto a los mismos sacerdotes de la Iglesia latina, es un bien grande la exigencia del celibato, pero es un mal no pequeño la importancia exclusiva que prácticamente se le da, como si su presencia fuera la principal condición que ha de tenerse en cuenta al admitir al candidato, y no solamente *una de las condiciones.* Ello hace que a nuestros sacerdotes se les exija *demasiado poco* por lo que respecta a la integridad de vida. Y ello es causa de tantas quiebras en el mismo celibato en la posterior vida sacerdotal.

Ya vimos anteriormente cómo se supone prácticamente amor a Dios y al prójimo en un grado suficiente en quienes observan castidad durante el periodo preparatorio. Que esta suposición sea en realidad gratuita nos lo muestra claramente la parábola de las vírgenes necias y prudentes. Muchos apostatan después por falta de ese amor a Dios y al prójimo que gratuitamente se dio por supuesto; y muchos hubieran evitado la apostasía si hubieran encontrado verdadero

amor y comprensión en sus mismos hermanos sacerdotes y en sus pastores.

Pero hay muchas otras cualidades, a más del amor divino —aunque si éste fuera muy intenso ciertamente bastaría—, y a más del celibato, absolutamente necesarias para llevar una integridad de vida.

Así, uno que sea casto durante el periodo preparatorio, pero que muestre en otros terrenos una notoria debilidad de voluntad, no vale para el sacerdocio, pues esa debilidad de voluntad le impedirá llevar una verdadera vida íntegra en los demás terrenos, y quizá, muy probablemente, en la misma castidad cuando las ocasiones se presenten.

Un orgulloso, o egoísta, aunque sea casto, y aunque persevere toda su vida casto, tampoco vale para la vida sacerdotal. No hará bien a las almas, sino que las repelerá: «Aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón».

El que carece de espíritu de sacrificio en orden a entregarse a los demás, o en orden a vencerse a sí mismo en mil cosas pequeñas, tampoco sirve para el sacerdocio: en éste se servirá a sí mismo y a sus propias comodidades, pero no servirá a los demás.

Un avaro —y por tanto no puro, ya que apegado a los bienes terrenos, aunque muy bien pueda ser casto y de vida austera, pues ni en comodidades ni en vicios quiere gastar— tampoco sirve para sacerdote, pues buscará trasquilar a las ovejas, pero no apacentarlas. Por eso san Pablo equipara repetidamente la avaricia a la fornicación, poniéndola en la misma línea (Rom 1,29; Ef 5,3; 4,19, etc.), y llega a identificarla con el culto de los ídolos, definiéndola como tal, ya que constituye como su dios a un bien creado: «Evitad la avaricia, que es servicio o culto de los ídolos» (Col 3,5).

De ahí que el mismo Cristo, en las advertencias

que da a sus discípulos al enviarlos a predicar el evangelio, en nada insista tanto como en el desprendimiento de los bienes terrenos y en el desapego afectivo y *efectivo* a todo cuanto signifique dinero (Mt 10,8-10; Mc 6,7-9; Lc 9,3; 10,4). Y el mismo pueblo perdona frecuentemente las debilidades sexuales de sus sacerdotes más fácilmente que su avaricia. Por lo mismo, es claro que en el candidato al sacerdocio se ha de exigir el desprendimiento de los bienes terrenos con la misma rigurosidad con que se le exige el celibato.

Habrá de exigir igualmente piedad, santidad y espiritualidad profunda, sin las cuales la fidelidad posterior será imposible.

E igualmente un buen carácter, sin el cual apaleará a sus ovejas en lugar de apacentarlas. Y espíritu de obediencia sobrenatural, sin el cual acabarán llevándole a la apostasía las injusticias e incomprensiones de que necesariamente será objeto. Obediencia, que no hay que confundir, como es frecuente, con la falta de personalidad e iniciativa, que nunca resiste ni se opone, pero que hace admitamos al sacerdocio muchas veces a los más mediocres, rechazando como desobedientes a los que no tienen otro delito que el de poseer una verdadera personalidad, fuente de eficacia apostólica.

d) *Juicio recto y gran corazón*

Nada añadiremos a lo ya dicho, aunque cabe señalar que también estos dos aspectos se tienen con frecuencia demasiado olvidados.

Si todo esto se tuviera en cuenta, tendríamos un sacerdocio más santo; y si se tuviera en cuenta lo dicho al hablar de la ciencia, lo tendríamos también más numeroso. Aunque, probablemente, no tan numeroso

todavía cual lo necesitamos. Por lo mismo, conviene que también por otras vías nos ayudemos a resolver la cuestión del número.

4. *Ayudará también a resolver el problema de la escasez de sacerdotes el tener un poco más de humanidad con los sacerdotes caídos, reduciéndolos al estado laical y permitiéndoles casarse, para que vivan como simples buenos cristianos. Esto haría que muchos, verdaderamente aptos incluso para el celibato, pero que no se hacen sacerdotes por el temor de un futuro de fidelidad incierta, abrazaran el sacerdocio, siendo a él fieles.*

Lo contenido en este apartado lo hemos oído exponer a no pocos obispos, solícitos de la salvación de sus sacerdotes y de sus fieles.

Por lo mismo, nos limitaremos simplemente a resumir su pensamiento, para contribuir a su mayor difusión. No damos juicio sobre su contenido, porque podría parecer por nuestra parte presunción.

Ese pensamiento puede condensarse así:

a) La virginidad, como consejo, es propuesta por Cristo a todos los cristianos (Mt 19,11), aunque no deje de advertirnos que entender prácticamente este consejo es un don especial de Dios, no concedido a todos. Por consiguiente, el estado de virginidad es mejor que el estado de matrimonio, según bien definió el Concilio Tridentino (ses. 24. can. 10, Denz. 905), aunque también el estado de matrimonio sea bueno y santo.

La razón de esta mayor perfección es aducida por san Pablo en 1 Cor 7: la virginidad favorece la perfección de la caridad, porque el que es virgen no tiene su

corazón dividido y así puede plena y exclusivamente buscar en todas las cosas agradar a Dios (1 Cor 7,26; 7,29-35). Y como el amor a Dios se manifiesta en el amor al prójimo (Jn 13,34-35; 1 Jn 4,20), la virginidad favorece también una perfección mayor del amor al prójimo. Por consiguiente, toda la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio radica en que favorece una mayor caridad, tanto hacia Dios como hacia el prójimo, y el florecimiento de esta caridad debe siempre tener ante sus ojos quien es virgen, si no quiere llegar a ser condenado como las vírgenes necias.

b) Si el consejo de virginidad se da *a todos,* es de evidencia que serán especialmente llamados o invitados a este estado cuantos de modo especial se unen a Cristo, ya en celebrar los divinos misterios, ya en su actividad redentora, cual son los sacerdotes. Y así, aun sin imposición alguna de la Iglesia, de necesidad había de aparecer en el sacerdocio católico cierta inclinación colectiva al celibato, y de hecho apareció ya antes del precepto de la Iglesia.

Añádase que el sacerdote se constituye en favor de los hombres (Heb 5,1-3). Debe, pues, vivir para el pueblo que le ha sido confiado. Es por lo mismo muy conveniente que tenga su corazón libre de las preocupaciones particulares de la familia, para que pueda totalmente dedicarse a remediar las necesidades de todos, y con todos compadecerse (Heb 5,1-3). Es por lo mismo muy conveniente que el sacerdote sea virgen para tener su corazón del todo libre en orden a padecer con los demás, sintiendo como propias sus miserias.

c) Aunque la virginidad, aun tratándose de los sacerdotes, sea sólo de consejo y no de precepto divino, sin embargo, teniendo en cuenta que es grandemente conveniente, y que nadie tiene derecho a ejercer el sa-

cerdocio si no es legítimamente llamado para ello (Heb 5,4), la Iglesia puede, e incluso, donde las circunstancias lo permitan, debe llamar sólo a ejercer esta función a los que son *más idóneos* para desempeñarla. Y como la virginidad favorece mucho la perfección de la caridad sacerdotal, la Iglesia puede elegir sólo aquellos que prometan observar tal virginidad; y no sólo puede, sino que conviene que así lo haga, al menos si se encuentran candidatos idóneos en número suficiente.

d) Mas como toda la ventaja del celibato depende de la caridad que favorece, es evidente que para nada sirve ya cuando la castidad no es observada por el sacerdote, y así pierde la gracia y la caridad, cuya perfección se buscaba por medio del celibato.

Es sabido que, desgraciadamente, hay bastantes sacerdotes que de hecho ya no cumplen la castidad que prometieran; e incluso, con frecuencia, ha llegado a serles imposible su cumplimiento, ya sea únicamente por culpa suya, ya también porque abrazaron el celibato sacerdotal por consejo y persuasión ajenos, a los que no informaba un celo razonable.

Conviene, pues, que en tales casos estos sacerdotes sean separados de su ministerio, reduciéndolos por entero al estado laical, porque mejor sería un sacerdote casado, pero en gracia de Dios, que no un sacerdote jurídicamente célibe, pero que vive en pecado habitual, y por lo mismo sin gracia y sin caridad.

Para que tal reducción se haga más fácil, y a fin de que los sacerdotes indignos la pidan espontáneamente, dejando así de ser lobos en medio de las ovejas, parece necesario que se les permita el matrimonio al reducirlos al estado laical. Añádase que esto mismo parece exigir la caridad hacia ellos, para que en el futuro puedan vivir sin pecado, y así salvarse, y para que de

este modo dejen de escandalizar al pueblo cristiano.

Y como esta reducción al estado laical es demasiado larga y difícil por el sistema hasta ahora usado en la curia romana, no sin daño y grave escándalo de las almas, ni sin grave ruina de los mismos sacerdotes pecadores, nos parece sería conveniente lo que sigue:

1.° Que de todo sacerdote que viva mal, sépase ello por confesión propia, sépase por testimonio y rumor público, se instruya proceso por su propio obispo, el cual lo reducirá al estado laical, permitiéndole consecuentemente el matrimonio, dando de ello cuenta luego al Romano Pontífice, sin intervención de las congregaciones romanas.

2.° Si algún sacerdote delincuente no aceptase tal reducción al estado laical, destitúyasele de su cargo sin dispensa alguna, para alejar el mal del rebaño de Cristo; cuando se arrepintiere, permítasele igualmente casarse.

3.° Para evitar el escándalo del pueblo, y para atender al bien espiritual de los sacerdotes apóstatas, según pide la caridad cristiana, dése amnistía a cuantos la pidan o imploren de su obispo, a fin de que se conviertan en buenos fieles cristianos, como legítimos casados.

Si se hiciere todo lo dicho, el celibato sacerdotal, como verdaderamente efectivo, será de verdad útil, fomentando la caridad y alejando los escándalos del pueblo cristiano, a la vez que muchos que son hoy enemigos de la Iglesia, ya abiertamente por la apostasía, ya ocultamente por su infidelidad al celibato prometido, se convertirán en preciosos auxiliares de ella.

Y si por tal vía creyere alguno que el número del clero será todavía más escaso, conviene recordar que nada nos aprovechará vivir en la ficción de un celibato,

ya de hecho no observado de presente por aquellos sacerdotes que, según este programa, se reducirían al estado laical. Y que sería mucho mejor, en caso de verdadera necesidad, suplir la deficiencia de sacerdotes célibes con la ordenación de algunos hombres verdaderamente piadosos, unidos ya desde largo tiempo en matrimonio, y que descuellen en la práctica de una vida verdaderamente cristiana, que no el querer suplir tal deficiencia con sacerdotes jurídicamente célibes, pero que en realidad viven en pecado y en concubinato.

Creemos sin embargo que no sobrevendrá tal disminución del clero, sino que, por el contrario, muchos que ahora renuncian a abrazar el sacerdocio, por temor a ser infieles en el futuro —y que frecuentemente son verdaderamente religiosos, animados por el celo de la salvación de las almas, y que con gran probabilidad guardarían el celibato—, quitado este obstáculo del temor de una apostasía irremediable, se harán buenos sacerdotes y guardarán debidamente el celibato sacerdotal. (Un nuncio de un país sudamericano decía a este propósito que en su país sólo los más ineptos seguían la vocación sacerdotal, mientras los más capaces y valiosos acababan abandonándola por el temor).

Por la vía que nosotros proponemos, lejos de disminuir las vocaciones sacerdotales celibatarias, más bien se aumentarán, incrementadas precisamente con la incorporación de hombres verdaderamente religiosos, a los cuales esta misma religiosidad creaba un impedimento por el temor de convertirse en el futuro en ocasión de escándalo y de perder sus almas por la apostasía.

Así pues, más fácilmente contaremos con clero suficiente, verdaderamente piadoso y célibe, si se concede dispensa del celibato con reducción al estado laical y autorización de matrimonio a todos aquellos que de hecho ya no observen el celibato, o tengan grave dificultad en observarlo, que no si tal dispensa y reducción o no se concede en absoluto, o sólo se concede con gran dificultad y tardanza, cual es hasta ahora la práctica de la Iglesia.

5. *Lo que quede todavía del problema tras estas dos soluciones parciales* (3 y 4) *habrá que solucionarlo ordenando a hombres* ya casados *de vida ejemplar y de edad madura —de 50 años para arriba (presbíteros)—, de lo que ya hay precedentes en Pío XII y Juan XXIII.*

Puede que con las medidas anteriormente apuntadas el número de sacerdotes resulte suficiente para las necesidades del pueblo fiel. Entonces habremos obtenido lo que se buscaba, salvando en *todos* los sacerdotes la exigencia actual del celibato.

Pero también puede suceder que, pese a que con tales medidas aumente el número de sacerdotes célibes, todavía el número de los sacerdotes célibes resulte notoriamente insuficiente, al menos para algunas regiones, como para Sudamérica y los territorios de misiones, de modo que el pueblo fiel quede desatendido.

El problema se presenta en toda su agudeza si se descubre que no pocos fieles *mueren sin sacramentos,* por verdadera imposibilidad de recibirlos, dada la escasez de sacerdocio que no puede físicamente administrárselos.

Es de evidencia que en tal caso toda ley positiva eclesiástica debe ceder ante la ley divina. Es voluntad divina que todos los fieles reciban los sacramentos, al menos a última hora, e igualmente que el evangelio sea suficientemente anunciado a todos los pueblos. Si el sacerdocio celibatario no es suficiente para esto, debe ser

suplido con sacerdocio no celibatario, en tanto en cuanto tal suplencia sea necesaria.

Igualmente, si la Iglesia es Madre, debe proporcionar a sus hijos los sacramentos de santificación, especialmente en la hora de la muerte. Si esto no puede hacerlo de modo suficiente con un sacerdocio celibatario, debe suplirlo con un sacerdocio no celibatario, sin estudios, etc.

No se trata del prestigio de la Iglesia: ésta no debe buscar su propio prestigio, sino el bien de sus hijos, aunque para ello haya de renunciar a parte de su prestigio. Si prefiere su prestigio al bien de sus hijos en las cosas verdaderamente necesarias —y tales son los sacramentos a la hora de la muerte—, ya no sería madre, sino madrastra egoísta. Los fieles tienen derecho a recibir esos sacramentos: ninguna ley eclesiástica tiene derecho a privarlos de la satisfacción de ese derecho.

Por lo mismo, si este caso se diere, pese a las medidas antes indicadas, es necesario suplir la falta de sacerdotes célibes con la ordenación sacerdotal de casados, e incluso sin estudios. Celibato y estudios aumentan la eficacia de la acción sacerdotal *ex opere operantis;* en nada aumentan la eficacia de la acción *ex opere operato,* que es la principal. Si se pueden unir las dos, mejor; si no se puede, contentémonos con la eficacia de la acción *ex opere operato* sacramental, que es la más importante.

Como se ve, no se trata en modo alguno de suprimir el celibato: por el contrario, éste se mantiene con más eficacia que antes, y se exige a cuantos de modo normal se preparan al sacerdocio como elección libre de una vocación, solamente dispensando a aquellos que se sabe ya no lo cumplen, pero reduciéndolos entonces al estado laical, porque se presume una especie de in-

fidelidad a los compromisos adquiridos libremente, que parece hacerles menos dignos de ejercer el sacerdocio.

Los obispos podrán, no obstante, si se comprueba que no toda la culpa es suya, que fueron tal vez inducidos imprudentemente a abrazar el celibato, y que, por otra parte, compensan esta deficiencia con otras notables cualidades, admitirlos a ejercer el ministerio sacerdotal como casados.

Lo que se pretende es *suplir* con hombres *ya casados,* y de buena y ejemplar vida cristiana, la actividad ministerial de los sacerdotes célibes en la medida en que éstos no llegan a cumplir lo que la salvación de las almas exige.

Esta ordenación habría de hacerse en personas de al menos 45 ó 50 años —verdaderos presbíteros—, que, de largo tiempo ya casados, den una seguridad moral de una futura vida cristiana ejemplar.

Además, esto tiene una gran ventaja: tales sacerdotes no tomarán la ordenación como medio de vida, pues estarán ya sólidamente establecidos en el plan económico y abrazarán el sacerdocio, no como medio de vida, sino como verdadero apostolado; muchos de ellos serán de verdad sabios; todos serán al menos de un excelente buen juicio y de gran prestigio entre sus fieles, y podrán y deberán seguir ejerciendo su profesión en cuanto lo permita su nuevo apostolado, pues se ordenan para suplir en aquello a lo que los célibes no llegan.

Tal ordenación, por otra parte, no escandalizaría ni poco ni mucho al pueblo cristiano, que siempre vería en ella, no una relajación de la ascesis sacerdotal tradicional, sino, como en verdad es, una suplencia necesaria para atender a las necesidades del pueblo fiel. Nadie se extrañaría de que se tolerase la existencia de la ordenación de un hombre de cincuenta años ya casado para poder administrar los últimos sacramen-

tos a los fieles, aunque pudieran escandalizarse de que no se exigiera el celibato a una vocación joven, desde el principio enfocada al sacerdocio, y de un candidato que todavía no está casado.

Tal medida se usó en la primitiva Iglesia, y con espléndido resultado. Luego no será tan mala. Y la usó Cristo con sus mismos Apóstoles. No parece, pues, que deba condenarse. ¿Por qué no usarla también en todos aquellos lugares en que las circunstancias son análogas a las de la primitiva Iglesia, es decir, en todas aquellas regiones en que el evangelio se está ahora implantando, las misiones?

Y tal medida deberá usarse si se logra la ansiada unión de todos los cristianos. Necesariamente, los actuales pastores cristianos deberán ser ordenados sacerdotes; de lo contrario tendríamos un pueblo unido sin sacerdotes, es decir, un pueblo que, al unirse a la Iglesia católica, se convertiría en breve de hereje en pagano por falta de sacerdocio. Si por mantener una ley eclesiástica sin modificación alguna ha de ser esta paganización el resultado de la unión, más vale no trabajar por ella.

Finalmente, los últimos Papas que han insistido en la inderogabilidad de la ley del celibato, han ordenado a sacerdotes ya casados, sin imponerles la obligación de separarse de su mujer. Así lo hizo Pío XII con tres pastores protestantes convertidos; así lo ha hecho el mismo Juan XXIII con un ex-pastor protestante. Ello prueba que la relajación parcial de la ley del celibato en el sentido en que nosotros la proponemos aquí, en nada se opone a la práctica actual de la Iglesia.

Concluimos lo expuesto concentrando nuestro pensamiento en tres puntos:

1. Aunque la institución del diaconado estable, con autorización del matrimonio a los diáconos, no parece pueda contribuir en nada a remediar la escasez del clero para atender al ministerio, proponemos, para mejor asegurar la observancia del celibato sacerdotal, que todo candidato al sacerdocio pruebe su castidad efectiva durante un periodo de diez años en que ejerza el ministerio diaconal en circunstancias similares a las que han de informar su futura misión sacerdotal, y que si en ese plazo descubriere que, o no puede observar el celibato, o éste se le hace sumamente difícil, se case, ya quedándose para siempre en el grado del diaconado, ya reduciéndose simplemente al estado laical, si él así lo prefiriere, o así lo juzgare mejor su respectivo obispo. Igualmente, se propone que nadie se ordene antes de los 35 años, aunque hubiere ejercido ya más de diez el ministerio diaconal en las circunstancias dichas.

2. Para aumentar el número de sacerdotes célibes parecen oportunas dos cosas: a) no exigirles cosas inútiles, que dificultan desproporcionadamente la vocación sacerdotal; b) dar dispensa fácilmente del celibato, con reducción al estado laical, a cuantos sacerdotes sean infieles al celibato prometido, o experimenten excesiva dificultad en cumplirlo. Ello hará que muchos, que hoy se retraen del sacerdocio por temor religioso, lo abracen con verdadera fidelidad.

Para esto convendría instituir dos planes de estudio: uno puramente ministerial; otro de orden apologético, de formación intelectual muy superior a la actual.

Si se descubriere que el sacerdote infiel al celibato no lo ha sido puramente por culpa suya, sino que fue embarcado al sacerdocio célibe por consejos bien intencionados, pero imprudentes, cuando ya era de prever que no podría cumplirlo, el obispo respectivo podrá, según su buen juicio, y atendiendo a las cualidades de este sacerdote y al bien que a las almas pueda seguir haciendo, permitirle seguir ejerciendo su ministerio sacerdotal incluso una vez casado.

3. Si una vez tomadas las medidas dichas, el número de los sacerdotes fuera todavía claramente insuficiente para atender a las necesidades de los fieles, y, sobre todo, si por falta notoria de sacerdotes muchos fieles hubieran de morir irremediablemente sin sacramentos, en tanto en cuanto fuera necesario para remediar esta necesidad perentoria, y allí donde fuera necesario, deberá ordenarse a hombres de virtud probada *ya casados,* y de edad no inferior a cuarenta y cinco o cincuenta años —verdaderos presbíteros—, que ofrezcan garantía suficiente, dado su pasado, de fidelidad cristiana en el futuro, y que gocen ya de prestigio suficiente entre el pueblo al que han de asistir. Esto no crearía escándalo alguno en el pueblo fiel —que más bien vería en tal casado un buen ejemplo de fervor—, no derogaría en lo más mínimo a las exigencias actuales del celibato sacerdotal, y remediaría una necesidad urgente, de la que la Iglesia, si se comporta como Madre, no puede en modo alguno desentenderse. Igualmente, tal modo de proceder no parece oponerse ni siquiera a la práctica actual de la Iglesia.

3.

VALOR, UTILIDAD Y USO DE LAS REVELACIONES PRIVADAS, HECHAS DESPUES DE COMPLETADA LA REVELACION PUBLICA

Dios reveló con Cristo y sus Apóstoles cuanto nos es necesario o conveniente para nuestra salvación. El depósito de la fe, el contenido que todos los hombres han de creer, está completo y cerrado con la muerte del último apóstol.

En esto creemos están todos concordes.

Pero ese contenido es muchas veces implícito, y, así, en su conocimiento concreto se puede crecer, y de hecho se ha crecido y se crecerá hasta el fin de los siglos.

Por ejemplo, tenemos los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen: ninguno de ellos aparecía claro en la revelación, hasta el punto de que grandes teólogos como santo Tomás y san Bernardo no vacilaron en negar el primero. Hoy, no obstante, todos sabemos que tales dogmas estaban ya contenidos desde el principio en el depósito revelado, no explícitamente, sino implícitamente.

Nunca se ha precisado bien el concepto y alcance de implícito. En realidad, mientras este concepto no se precise más, creemos que sólo por el hecho de habérsenos dado Cristo, de habérsenos revelado Cristo, con él se nos han dado implícitamente todas las cosas (cfr. Rom 8,32).

En la explicación del dogma revelado puede algo la razón: es decir, por el simple discurso y estudio sobre verdades claramente reveladas podemos llegar a conclusiones ciertas, por ellas exigidas, que así aparecerán como implícitamente contenidas en el depósito explícita o clara y directamente revelado. Esto es lo que precisamente hace la teología, que aplica la razón al estudio de la fe.

Pero esa aplicación de la razón, por laudable que sea, no es la vía única de explicitación del dogma, ni siquiera la principal. Es más, contra la presunción frecuente en los teólogos, que parecen creerse casi intérpretes auténticos del dogma, sus resultados en orden a explicitar éste han dejado bastante que desear. Basta para ello recorrer la infinidad de herejías —fruto casi siempre de la aplicación de la razón al dogma— que la Iglesia ha tenido que condenar, de modo que más bien parece que la razón ha ayudado a explicitar el dogma indirectamente más que directamente, a causa de los errores en que cayó, dando así oportunidad u ocasión al magisterio auténtico para condenarlos, precisando lo que el pueblo, ya antes de esas especulaciones, creía y debía creer.

Fuera de ese progreso indirecto, el directo ha sido casi nulo. En efecto, casi siempre los teólogos disienten a no ser en aquello que aparece como explícitamente —y muy explícitamente— revelado, o en aquello en que la Iglesia ha dado ya definición solemne, precisamente condenando errores en que incurriera

la razón. Incluso en inteligencias tan elevadas y tan recta y bien intencionadas como la de santo Tomás y san Bernardo, ya vimos erraron en la explicitación de un dogma —la Inmaculada— que el pueblo, sin razonamiento, pero con certero instinto, veía con claridad.

La vía principal para la explicitación del dogma es la asistencia del Espíritu Santo, la presencia activa de Cristo en la Iglesia y en todos sus miembros «hasta la consumación de los siglos». Las palabras de Cristo: «El Espíritu Santo, que el Padre os enviará en mi nombre, El os enseñará todas las cosas y os sugerirá cuanto yo os dijere» (Jn 14,26); «tengo aún muchas cosas que deciros, pero no podéis recibirlas ahora; mas cuando viniere el Espíritu de Verdad, El os enseñará toda verdad... y os anunciará lo que ha de venir» (Jn 16,12-13); «y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (Mt 28,20), valen, no sólo para los Apóstoles y primeros discípulos, sino para todos cuantos habían de creer en su predicación y transmitirla hasta el fin de los tiempos.

Esa asistencia para penetrar en la enseñanza revelada se da en todos y en cada uno de los fieles. Pero depende no poco de la disposición libre y docilidad de cada uno el percibir más o menos lo que el Espíritu Santo le inspira o sugiere, e incluso el que acierte o yerre en la interpretación de esa inspiración.

Por lo mismo, cuanto más santo sea uno, y por lo mismo más dócil a la moción divina del Espíritu, con tanto más acierto penetrará en los tesoros del depósito revelado según las conveniencias del momento, según las exigencias presentes de su vida espiritual, a cuyo desarrollo se ordena toda la acción del Espíritu. Por eso, si contradistinguimos teólogos y santos —contra-

distinción sólo admisible teóricamente, ya que no pocos teólogos han sido grandes santos—, es indudable que los santos, como más dóciles a la moción del Espíritu, que es el que de verdad explicita el depósito de la fe, han contribuido y contribuyen mucho más a explicitar el depósito revelado que los simples teólogos.

Con todo, ningún particular, por santo o por teólogo que sea, está exento de la posibilidad de errar, dando como contenido de la revelación lo que no es fruto de la inspiración del Espíritu, sino simple creación de su razón desvariada o de su ilusión.

La garantía de la infalibilidad en la explicitación del dogma sólo ha sido concedida a la Iglesia en su conjunto —infalibilidad pasiva—, al magisterio concorde de los pastores u obispos reunidos y al sucesor de Pedro o sumo Pontífice —infalibilidad activa—. Y aun en estos casos se requiere, o que el pueblo cristiano en su conjunto crea algo como revelado —cosa imposible si así no lo creen también los pastores que le enseñan—, cual ha sucedido con los dogmas marianos, pese a la oposición mayor o menor de los teólogos, o que los obispos coincidan en considerarlo revelado, o que el sumo Pontífice lo defina —no sólo lo afirme simplemente— como tal, apoyándolo con toda su autoridad. En estos tres casos, el Espíritu Santo, que no puede permitir que la Iglesia caiga en error, garantiza de modo absoluto e infalible la interpretación hecha del depósito revelado.

De donde se deduce que tanto las deducciones de los teólogos como las inspiraciones o incluso revelaciones de los santos deben someterse al magisterio de la Iglesia, único que en definitiva goza de absoluta infalibilidad, estando las otras dos vías —uso de la razón e inspiración de los santos— expuestas a

error, si bien tanto la una como la otra sean de gran utilidad.

Pero ciertamente parece que la utilidad mayor reside en los santos, y no en los teólogos, porque aquéllos influyen mucho más que éstos en la plenitud de la vida cristiana del pueblo, que, como dijimos, goza del don de la infalibilidad pasiva.

Esta asistencia del Espíritu Santo, sobrenatural siempre, puede presentarse de dos modos al que es objeto de ella: o no experimenta claramente la sobrenaturalidad de la acción divina en él, o bien la experimenta con toda claridad y sin lugar a dudas.

La primera clase de asistencia e inspiración se da ordinariamente en todos los cristianos, e incluso en todos los hombres, ya que en todos actúa la gracia sobrenatural —iluminación del entendimiento y moción de la voluntad—, pues que a todos Dios quiere salvar.

La segunda clase de asistencia o inspiración no es ordinaria, aunque ciertamente se da mucho más frecuentemente de lo que ordinariamente se piensa, ya que Dios «tiene sus delicias en conversar con los hijos de los hombres», y es natural que un Padre —o una Madre, cual es el caso de la Virgen María— no se contenten con tratar con sus hijos a escondidas, sino también de un modo manifiesto. Cuando esto se da, tenemos la revelación particular, es decir, la manifestación divina a una persona concreta y particular. De estas manifestaciones tratamos aquí.

Pero antes conviene advertir tres cosas.

La primera, que puede muy bien suceder que el que cree experimentar esa manifestación se equivoque porque en realidad no hay tal manifestación divina, antes bien es él mismo quien finge su existencia. En consecuencia, hay revelaciones auténticas o reales, pe-

ro hay también ilusiones falaces, y no siempre es fácil distinguir unas de otras.

La segunda, que puede darse muy bien que una inspiración del primer género, es decir, sin experiencia clara de su sobrenaturalidad, sea sobrenaturalmente mucho más rica y profunda que una auténtica del segundo género —en que se experimente la sobrenaturalidad de la acción divina—. Así, todos están concordes en que un autor inspirado de libro sagrado —movido por Dios para escribir todo y sólo lo que Dios quería, de modo que Dios es el autor principal del libro, siendo el hombre mero autor instrumental— pudo escribir bajo esta inspiración sin que en lo más mínimo se diese cuenta de ella. Sin embargo, la riqueza de doctrina revelada, contenida en cualquiera de los libros, supera con mucho la que se pueda contener en cualquier revelación particular, y, por supuesto, es mucho más segura, como que goza del don de la inerrancia. Igualmente, por analogía, debemos suponer, al menos como posible, que en no pocos escritos de autores espirituales, que nunca parece tuvieran revelación alguna propiamente dicha, que han influido enormemente en la vida cristiana del pueblo, hay más doctrina y enseñanza de verdades inspiradas a ellos por el Espíritu Santo —como explicitación del dogma revelado explícitamente, o del depósito explícito de la fe—, que no en muchas de las revelaciones concretas y auténticas de muchos santos que han influido menos en la piedad cristiana.

La tercera, que si en teoría es fácil distinguir la obra de la razón natural que discurre sobre el dato revelado para sacar consecuencias —teólogo—, la inspiración oculta de la gracia —que se da en todo cristiano—, la experiencia clara de la acción divina sobrenatural —revelación o manifestación divina a un particular—, y la ficción propia con que uno da por divino lo que es mero producto de propia actividad natural —ilusión—, en la realidad concreta los límites entre estos cuatro elementos son imprecisos y sumamente difíciles de distinguir.

En efecto, un teólogo es a la vez cristiano movido por la gracia. Por lo mismo, en todo el discurso natural de su razón aletea el influjo o inspiración del Espíritu Santo, sin que él lo advierta. Es más, con frecuencia el teólogo es a la vez santo, incluso gran santo, y de vida mística excelsa, con verdadera experiencia transeúnte de la acción divina sobre él; y es siempre hombre, sujeto a ilusiones, a dar como obra de Dios lo que es pura creación suya.

Y lo mismo se diga de los santos, que son a la vez simples fieles —¡cuántas veces son movidos e inspirados sin apercibirse de ello!—, son teólogos —¿qué hombre no usa de la razón aplicándola al dogma? —, y son hombres, sujetos a ser víctimas a veces de su propia ilusión.

Y en el simple fiel ordinario, ¿quién podrá decir dónde hay mero razonamiento o meditación natural, dónde empieza la inspiración divina inconsciente, dónde comienza la conciencia de esa acción —que, no lo olvidemos, se da en más o en menos en todos los fieles—, dónde se da simplemente ilusión?

Tenemos, por ejemplo, a santo Tomás o a san Agustín. Imposible deslindar en sus obras con precisión lo que se debe a su razón natural, a la inspiración ordinaria del Espíritu Santo, a la inspiración experimental como tal o a su simple ilusión, de la que, como al fin humanos, necesariamente fueron víctimas más de una vez. Y lo mismo se diga de santos como san Juan de la Cruz, santa Teresa o san Ignacio, o del autor de la Imitación de Cristo.

Incluso en revelaciones bien concretas y descritas por los santos como tales, que creían de buena fe que cuanto al propósito dicen era revelación divina, sabemos que puede haber mucho añadido de propia cosecha cuando traducen en palabras la revelación que de Dios recibieron. Tal es la enseñanzas de un gran experimental, san Juan de la Cruz, y como ejemplo notable pueden servir las revelaciones de santa Margarita María relativas al rey de Francia Luis XIV, o las no menos extrañas de la venerable Agreda relativas a Felipe IV de España.

Todo esto hace que la explicitación del dogma, sea por vía del razonamiento teológico, sea por vía de la inspiración ordinaria de los fieles, sea por la vía de la inspiración experimental del Espíritu en los santos, no carezca de peligro y esté sujeta a error. De ninguna de esas vías se puede usar sin más y con plena confianza. En último término, la piedra de toque que nos libra de todo error es el magisterio auténtico eclesiástico, al cual deben someterse los teólogos, los fieles y los santos.

Pero no deja de ser igualmente verdadero que ese magisterio explicita infaliblemente el depósito revelado gracias a la aportación de los teólogos, de los fieles y de los santos carismáticos, y así con gran respeto y sin exclusivismos se debe atender a cuanto por estas tres vías se nos manifiesta, bien que dispuestos siempre a una perfecta sumisión a lo que en definitiva el magisterio eclesiástico decida. Teólogos, fieles y santos deben preceder y preparar la vía al magisterio eclesiástico. Cuando la teología, por ejemplo, se limita a seguir ese magisterio, consignando simplemente lo que él enseña y ordenándolo, deja de ser teología para convertirse en catecismo, y ya no cumple su misión.

Las revelaciones hechas por Dios a personas particulares pueden ser de orden exclusivamente práctico —indican lo que se ha de hacer—, o de orden al menos *también* teórico, es decir, que dan conocimiento nuevo o más sentido de las verdades por Dios reveladas.

Estas dos clases de revelaciones pueden dirigirse ya para la utilidad exclusiva del individuo que las recibe, o bien para la utilidad de otros fieles, o incluso de todos los fieles de la Iglesia —revelación pública en la terminología técnica, es decir, dirigida a todos en la intención de Dios que la hace.

Así, las revelaciones a personas particulares pueden ser: a) simplemente prácticas; b) teóricas; c) individuales o para el bien particular del que las recibe; d) públicas, o para el bien de todos los cristianos, a los cuales se dirige mediante aquel que la recibe.

Los ejemplos abundan en cada una de ellas. Las más abundantes —y también las más necesarias, al menos para el individuo— son las prácticas. El ajustar los principios éticos generales revelados a la situación práctica de cada momento con acierto ininterrumpido supera la capacidad humana. Por eso todos los cristianos piden luz, y la obtienen, ya con inspiración ordinaria de la que son inconscientes, ya con inspiración experimental.

Pero también en el orden especulativo abunda la inspiración que explicita lo que está en el depósito revelado. Todo cristiano ha experimentado multitud de veces cómo, al meditar un pasaje evangélico, adquiere inesperadamente un conocimiento de lo que allí se con-

tenía, en lo que jamás había pensado, que nunca había imaginado.

La diferencia, cuando se trata de carismas extraordinarios, no está precisamente en el contenido —nueva luz para saber lo que en concreto hemos de hacer ahora para cumplir la voluntad divina, nueva visión insospechada del tesoro contenido, y antes desconocido, en el depósito revelado—, sino en que esa nueva luz y esa nueva visión más amplia las percibe claramente el carismático como acción patente divina de un Dios que como Padre le enseña, hablándole como un padre habla a su hijo.

Aunque la finalidad individual predomine con más frecuencia, también se dan revelaciones a personas particulares dirigidas al público, ya a un público limitado, ya a toda la Iglesia en general, es decir, a todos los fieles, y esto tanto en el orden práctico —se les pide algo—, como en el teórico —se les llama la atención sobre verdades, o bien olvidadas, o bien no suficientemente conocidas o atendidas en las que deben creer—. O bien simplemente se consignan amenazas c promesas de redención dirigidas a todos en general, con acentos que recuerdan los de los profetas del Antiguo Testamento.

De todo esto tenemos ejemplos múltiples. Así, la mayoría de los santuarios marianos arrancan de revelaciones de la Virgen —reales o por tales tenidas— que exigen *de muchos* la construcción del santuario, y prometen sus favores especiales a cuantos allí acudan a venerarla. A veces la universalidad del mensaje es total, como en Fátima, donde se pidió *a todos los cristianos* oración y penitencia, mensaje recibido por una persona pero dirigido a todos los cristianos, y mensaje práctico, que recuerda y explica, detallándolo, el mensaje general ya contenido en el evangelio, e igualmente contiene promesas y amenazas para toda la Iglesia en general.

Igualmente, las revelaciones del Boco se presentan como un mensaje dirigido a todos, en que, aun insistiendo en el aspecto cognoscitivo del amor de la Virgen a los hombres, predomina el aspecto práctico de la exigencia del amor fraterno, con la amenaza, más o menos clara, de la apostasía de occidente si no nos decidimos a cumplir con mayor perfección ese amor.

En cambio, predomina el elemento dogmático en las revelaciones múltiples referentes al sagrado Corazón de Jesús, que ahonda enormemente el conocimiento de la persona de Cristo en su aspecto de amor al Padre y a los hombres: revelaciones dirigidas también, al menos en su conjunto, a la generalidad de los fieles cristianos sin excepción, como un mensaje universal que los intermediarios de la revelación son meros encargados de transmitir.

Antes de pasar adelante, conviene observar que, al menos en general, cuando se trata de mensajes dirigidos a los fieles en común —es decir, de revelaciones públicas en sentido técnico—, cuanto esos mensajes suelen contener ya estaba en el depósito explícito revelado; pero esos mensajes no se limitan a simplemente repetir o recordar lo ya conocido pero prácticamente olvidado o descuidado, sino que profundizan nuestro conocimiento, haciéndolo mucho más pleno y perfecto que antes de las revelaciones, como puede observarse claramente en la piedad cristiana de antes y después de la devoción al Corazón de Jesús.

Finalmente, a veces el mensaje universal reviste simplemente la forma de anuncio profético de ruina o redención —cuyo cumplimiento dependerá en gran parte de la reacción de la libertad humana ante el mensaje—, ya de algo expresamente contenido en la re-

velación —como por ejemplo el fin del mundo, anunciado como inminente por san Vicente Ferrer—, ya de cosas sólo implícitamente contenidas en el dogma de la Providencia divina —castigos concretos, guerras, renovaciones del pueblo cristiano, etc.

Utilidad de las revelaciones privadas

Desde el momento que Dios las ha prodigado y las seguirá prodigando hasta el fin de los siglos, no puede dudarse de su gran utilidad en orden a fomentar la plenitud de la vida cristiana.

Pero su utiiidad es también grande —por lo menos no inferior a la misma teología— en orden a explicitar el depósito de la fe, sobre todo cuando llegan a engendrar una especie de consentimiento del pueblo cristiano —tal el caso de la devoción a la Virgen con sus dogmas, o el riquísimo de la devoción al Corazón de Jesús, o el entrañado en la devoción a la humanidad de Cristo derivada de san Francisco.

El texto de Cristo no ha disminuido su validez: «Escondiste esto a los sabios y prudentes, y lo revelaste a los pequeños» (Mt 11,25). Y su aplicación crece sobre todo en la explicitación de todas aquellas verdades dogmáticas que están especialmente relacionadas con el amor —y el amor es la esencia del cristianismo—, ante el cual la teología, como demasiado especulativa, siente notoria frialdad, mientras por la vía carismática y popular se penetra mucho más facilmente en ellas —contenido de la devoción mariana, contenido de la devoción al Corazón de Jesús, etc.

Bajo este aspecto los carismas son, en el designio divino y en la realidad, el medio más eficaz para alejar

de la Iglesia un exceso de especulación que tiende a alejar a Dios de los hombres.

Los carismas son así necesarios en la vida de la Iglesia, tanto para explicitar el depósito revelado, cuanto para contrarrestar el exceso de especulación racional que secaría la piedad —una simple devoción a La Aparecida, por ejemplo, hace más por la conservación de la fe católica en Brasil que todas las especulaciones teológicas, y lo mismo se podría decir de casi todos los pueblos cristianos.

Como simples ejemplos que confirman esto baste indicar:

1.° Las apariciones de la Virgen han sido y siguen siendo innumerables, y a ellas se deben la mayoría de los santuarios existentes.

Ciertamente no es fácil probar la autenticidad de cada aparición, aunque sería no menos absurdo negarlas todas. Pero esas apariciones han ido formando el sentido de piedad mariana del pueblo cristiano, proporcionándole una devoción no menos especulativa que la que los teólogos podían ofrecerle, pero también, fuerza es decirlo, más conforme a la verdad dogmática implícitamente contenida en el depósito revelado. En efecto, la explicitación de los dogmas marianos se debe, mucho más que a la Escritura, padres y teólogos a ese sentir del pueblo cristiano.

Es verdad que dogmas como la Inmaculada y la Asunción sólo se definieron cuando prácticamente todos los teólogos consentían en ello; pero mucho antes de que ellos consintiesen, consentía ya el pueblo cristiano, y fue este consentimiento lo que poco a poco les obligó a ellos a consentir. Y aun hoy, tras definidos, sudan inútilmente los teólogos para mostrar

concatenación racional *necesaria* entre esos dogmas y los enseñados en la Escritura o Tradición, mientras el pueblo cristiano los vio siempre contenidos en el dogma explícito de la Maternidad divina. La inspiración del Espíritu le ha enseñado infaliblemente a verlo así; pero la razón humana, que es la que usa la teología como instrumento, lo más a que puede llegar es a admitir una vinculación de simple conveniencia entre esa Maternidad y las otras dos verdades por el pueblo creídas y finalmente por la Iglesia definidas como reveladas.

Por ello no es extraño que aún ahora se observe cómo los teólogos, cuando se trata de devoción a la Virgen, van de remolque, y siempre resistiendo al movimiento del pueblo, como si temieran siempre ver asomar la idolatría.

Así se compensan las dos vías de explicitación: carismas con el sentimiento popular por ellos engendrado y teología. Quizá el pueblo, sin el contrapeso de la teología, acabase en idolatría; pero la teología, sin el contrapeso de la devoción popular y carismática, acabaría en simple filosofía, sin idolatría, pero también sin latría, es decir, sin religión.

2.° El mismo contrapeso se observa en el siglo XIII, cuando la especulación teológica, usando a manos llenas de la filosofía aristotélica pagana, corría el peligro de proporcionar un Dios demasiado lejano para mover a amor —*motor immobilis* de Aristóteles, incapaz de atraer el amor de los hombres, que, como humano, necesita influir sobre el amado, poder agradarle y complacerle, e incluso poder disgustarle—. Surge entonces san Francisco con sus estigmas —carisma hasta entonces inaudito, aunque luego haya sido bastante frecuente—, que, al producir en el pueblo cris-

tiano un profundo y extenso movimiento de tierna devoción a la humanidad de Cristo —piénsese en la difusión de los *pesebres de nacimiento*—, contrarrestó en el pueblo cristiano el posible y probable mal efecto en la piedad del exceso de la especulación. Y lo que se deduce de esa devoción a la humanidad de Cristo de origen franciscano, en cuanto participada por el pueblo cristiano, es tan teológico y dogmáticamente cierto como las conclusiones de la teología especulativa. A la Iglesia aprovechó tanto la piedad de san Buenaventura como la especulación de santo Tomás. Ambos se complementan para favorecer la vida cristiana.

3.° Las revelaciones referentes al Corazón de Jesús, prescindiendo del juicio concreto que uno pueda formarse de cada una de ellas, es evidente que, en su conjunto, han engendrado en el pueblo cristiano una forma de devoción y un sentir en que el amor divino es aprehendido de un modo mucho más profundo que antes de ellas. Es ese sentir del pueblo cristiano el que tiene fuerza, el que el mismo teólogo ha de respetar evitando todo aserto que le contradiga.

Es fácil decir que la Iglesia aprobó la devoción al Corazón de Jesús basándose, no en las revelaciones, sino en las fuentes de la revelación pública —Escritura y Tradición—. Pero queda en pie que tal aprobación no se hubiera hecho jamás, ni aun siquiera se hubiera planteado, de no ser por las revelaciones que llamaron la atención del Magisterio eclesiástico, haciéndole estudiar las fuentes de un modo que sin ellas jamás lo hubiera hecho.

Naturalmente, una revelación pública —es decir, destinada a todos según la intención divina, cual son las revelaciones referentes a la devoción al sagrado Corazón ya desde un principio— no puede dar un

contenido diferente del de las fuentes reveladas ya completas con la muerte del último apóstol; pero sí puede contribuir —y de hecho contribuyó— a explicitar lo contenido en esas fuentes, y desgraciadamente muy poco atendido por los teólogos e incluso por el mismo magisterio. La revelación particular postapostólica explicitó aquí un dogma, aunque no creara nada radicalmente nuevo, nada que ya no estuviera contenido implícitamente en el depósito revelado.

La revelación dada para uso de un particular puede contener cosas nuevas. La revelación dada para uso de todos no puede *crear* dogmas nuevos, pero sí puede explicitarlos, exactamente igual que lo hace la teología, el magisterio eclesiástico y el sentir del pueblo, que tampoco pueden crear nada nuevo, sino explicitar lo que ya existía implícito.

Valor de las revelaciones hechas a particulares tras la muerte del último apóstol

Es hoy común entre los teólogos el desentenderse por principio de toda revelación privada, no teniéndola en cuenta en sus elucubraciones, como si el tenerla en cuenta fuera antiteológico.

Si tal actitud fuera meramente práctica, engendrada por la dificultad de comprobar con certeza la existencia de una revelación particular auténtica, nada tendríamos que decir, sino reprender la pereza de los teólogos, que preferirían limitar sus objetivos a cargar con el trabajo de compulsar fuentes difíciles que podrían abrirles nuevos derroteros.

Por desgracia, se hace de esta actitud una cuestión de principio, y esto nos parece erróneo, y verdadera resistencia a Dios, cual la tuvieron los judíos con los profetas, y aun con el mismo Cristo. Y ha llevado a la situación peregrina de divorciar totalmente la teología de la vida del pueblo cristiano, pues mientras ésta es informada por la devoción al Corazón de Jesús —en la que se basa, consciente o inconscientemente, toda la actuación pastoral en predicación, confesión y dirección de almas—, en las explicaciones teológicas está completamente ausente, gastando nuestros estudiantes la mitad de su tiempo de carrera en profundizar teorías de predestinación y de gracia que luego jamás podrán predicar o usar en el ministerio porque contradicen al amor divino y escandalizan al pueblo, que, por la devoción al sagrado Corazón, siente de ese amor de modo muy distinto a los teólogos especulativos. Lo cual prueba, en todo caso, que los teólogos se equivocan, ya que el pueblo goza de infalibilidad pasiva.

Para evitar la consecuencia, los teólogos se oponen cada vez más a la devoción al Corazón de Jesús, pese a sus egregios frutos en la vida cristiana, y pese a los documentos eclesiásticos que la defienden. Y es que, o han de reformar su teología, o han de rechazar la devoción al Corazón de Jesús. Lo primero exige esfuerzo, y son perezosos. Lo segundo es más fácil, dado el gratuito principio de que el teólogo no debe hacer caso alguno de ninguna revelación postapostólica, aun en el caso de que se comprobase su autenticidad.

Este principio es falso.

En efecto, es cierto que se dan y se darán hasta el fin del mundo revelaciones carismáticas.

Es también cierto que si Dios dice algo, en cualquier tiempo o circunstancia que lo diga, lo que dice, y en cuanto lo dice, ha de ser verdad, y que se ha de creer con fe divina cuanto sepamos con certeza ha sido dicho por Dios. Pues a Dios hay que creerlo, y no se

le puede creer menos que con fe divina. Por lo mismo, el teólogo no puede rechazar ninguna revelación que conste ser auténtica. Ha de tomarla al menos como norma negativa, pues sabe que toda aserción suya contraria a la divina es necesariamente errónea. Quizá no haya de tomarla como norma positiva, si se definiere restrictivamente la teología como aplicación de la razón a las fuentes de la revelación pública —Escritura y Tradición—. Pero aun este caso sigue norma negativa: no puede afirmar nada que contradiga a una revelación divina cualquiera comprobada auténtica, pues tal afirmación sería falsa y mostraría por tanto que ha interpretado erróneamente las fuentes reveladas.

Sería el mismo caso de la filosofía, que no debe tomar como norma positiva los datos revelados —no es su misión sacar conclusiones a base de ellos—, pero sí como negativa, pues aserción que se oponga a un dato revelado no puede verdaderamente ser racionalmente cierta.

Y si es verdad que el teólogo no puede entretenerse en comprobar todo lo que se presenta como pretendida revelación divina a particulares, no es menos cierto que, si en concreto le consta la autenticidad de alguna —sea hecha a él mismo, sea a otros—, debe tomarla como norma negativa, y aun como guía para ordenar su investigación. Y cuando una revelación, o un conjunto de revelaciones —cual pasa con la devoción al Corazón de Jesús, o con la devoción mariana— ha llegado a formar un común sentir y modo de piedad en el pueblo cristiano, el teólogo no puede desentenderse, no puede separarse sin verdadera apostasía de la piedad del pueblo: tiene entonces que dirigir su investigación orientándola por ese sentir popular, de origen carismático, esforzándose, por una parte, en conciliar la teología con el sentir del pueblo, y por otra en

evitar los posibles errores y desviaciones de los ignorantes en la interpretación y aplicación de esas revelaciones. Pero en ningún modo puede desentenderse cómodamente de ellas.

En conclusión, siendo cierto que Dios sigue hablando, y que siempre que Dios habla dice verdad y hay que creerle, la única salida que puede tener el teólogo que desatiende por principio toda revelación postapostólica es la de decir que *toda la verdad* está contenida en el depósito revelado con Cristo y los Apóstoles, y que por lo mismo es completamente innecesario atender a revelaciones privadas que nada pueden añadir a ese depósito: basta con estudiarlo en la Escritura y Tradición.

El argumento tiene sus visos de verdad, ya que el depósito revelado se completó con la muerte del último apóstol: lo revelado después, o son meras aplicaciones prácticas particulares para uso individual, o es mera repetición de lo ya revelado públicamente.

Pero, aparte de que si esto fuera así no se entendería cómo Dios haya hecho posteriormente revelaciones públicas, es decir, destinadas a todos los fieles —por ejemplo las referentes a la devoción al Corazón de Jesús—, se olvida un punto muy importante.

En efecto, en el depósito revelado con Cristo y los Apóstoles está contenido todo —ya al dársenos a Cristo se nos dio todo—; pero está contenido *implícitamente,* y no necesariamente de modo explícito. Lo que quiere decir que hay muchas cosas en el depósito revelado que nos son desconocidas. Por eso se admite el progreso del dogma, progreso que durará hasta el fin de los siglos. La riqueza de ese depósito es tan grande que no logrará la misma Iglesia desentrañarlo y usarlo íntegramente jamás. Precisamente uno de los fines primarios de la teología es explicitar ese depósito,

pues si todo en él fuese explícito y patente poca necesidad tendríamos de teología, sino a lo sumo de apologética y de un poco de ordenación sistemática de los conocimientos.

¿Pero es la teología o la razón aplicada al dogma el único medio —o quizá ni siquiera el principal— de explicitación del dogma contenido en el Depósito revelado?

Ya vimos que no. El origen de esa explicitación es la asistencia del Espíritu Santo, que lo hace descubrir a su Iglesia según las necesidades y conveniencias de la misma vida de la Iglesia en continuo desarrollo. Esa asistencia se da a la razón de los teólogos que escudriñan el dogma. Pero se da, y quizá mucho más, a los santos que se esfuerzan en ser plenamente dóciles a la moción del Espíritu —«escondiste estas cosas a los sabios y las manifestaste a los pequeñuelos»—, y se da también a todos los fieles cristianos. Todos ellos, pues, contribuyen a la explicitación del dogma. Para penetrar más y más en éste es así tan importante el elemento carismático de la Iglesia como los teólogos. Y de prescindir de algo, más valdría hacerlo de la teología que de los santos y de los fieles fervorosos. Aunque de ninguno debe prescindirse.

Y si puede haber ilusiones y errores en las revelaciones de los carismáticos, no menos puede haberlos en el uso de la razón por parte de los teólogos, y así vemos que son muchos más los errores debidos a éstos, que la Iglesia hubo de condenar, que no los errores debidos a los santos. Pero el peligro no quita el uso. Y el abuso tampoco. Sólo el magisterio auténtico goza de asistencia infalible, y así, mientras a él nos sometamos cuando intervenga, podemos y debemos usar tanto de la razón como de las revelaciones de los carismáticos.

El modo de proceder conveniente a un teólogo ante una revelación particular que repute como auténtica, viene magníficamente ilustrado por el ejemplo de santo Tomás.

Al tratar de la eternidad del infierno y de la inutilidad de los sufragios con relación a los condenados (S. Thomas in 4 d. 45 a. 2) se le presenta una objeción proveniente de una revelación particular, hecha a san Gregorio Magno, a quien Dios habría concedido el perdón de Trajano —revelación que hoy comúnmente es tenida por apócrifa, pero que santo Tomás y otros dieron por auténtica.

La objeción la presenta así santo Tomás mismo:

«El Damasceno narra en el mismo discurso que, orando Gregorio por Trajano, oyó una voz divina que le decía: Escuché tu voz, y perdono a Trajano. De cuyo hecho, como afirma el mismo Damasceno en el dicho discurso, es testigo todo el oriente y todo el occidente; pero consta que Trajano estaba en el infierno, porque dio amarga muerte a muchos mártires cristianos, según en el mismo lugar lo dice el Damasceno. Luego los sufragios valen también para los que están en el infierno».

Para resolver la objeción —que supone que un alma puede salir del infierno—, a santo Tomás se le ofrecían tres caminos:

a) No hacer caso de la revelación privada, y proceder como si no existiera, tal cual generalmente hacen hoy los teólogos. Pero santo Tomás no tomó en cuenta esta solución, porque es *imposible* que Dios en una revelación privada auténtica diga algo contrario a lo que enseñó en el depósito público de la revelación: la verdad es una, y no puede contradecirse.

b) Rechazar como *inauténtica* la revelación atribuida a san Gregorio, ya que se oponía a un dogma de fe. Esta solución era legítima; pero como a santo Tomás le parecía indudable su autenticidad, no quiso recurrir a este subterfugio autoengañándose: más bien pensó que no debía presumir que tal revelación se oponía al depósito de la fe, sino tal vez a su propia interpretación humana de ese depósito. Por eso prefirió otra solución, menos cómoda, pero más armoniosa con el conjunto de lo que exije la fe.

c) Solución adoptada: estudiar más a fondo el depósito revelado, buscando hallar una conciliación. Esta vía, la más difícil, pero también la más teológica, es la que prefirió el santo doctor. En efecto, es de fe la eternidad del infierno, y que no tiene redención quien en él ya ha entrado; pero no es de fe que el que muere en pecado vaya *necesariamente* de modo inmediato al infierno; y tampoco es de fe que Dios, por vía extraordinaria, no pueda sacar *a un alma del infierno,* mientras tras el juicio vuelva a él.

Y así da la solución siguiente, en la que se muestra el exquisito respeto del mayor teólogo de la Iglesia por una revelación particular que él creía auténtica.

«Acerca del hecho de Trajano parece que se pueda pensar probablemente de este modo: que por las preces de san Gregorio fuese resucitado, y una vez resucitado, ya en vida, obtuviera la gracia, y con ella la remisión de los pecados, y por consiguiente la inmunidad de la pena; según se ve en todos aquellos que fueron milagrosamente resucitados de entre los muertos, de muchos de los cuales consta haber sido idólatras y condenados. Pues de todos ellos se puede decir igualmente que no estaban destinados al infierno definitivamente (finaliter), sino según la presente justicia de sus propios

méritos; mas según las causas superiores, según las que se preveía que habían de ser resucitados a la vida, había de disponerse de ellos de otro modo.

O también podría decirse, según algunos dicen, que el alma de Trajano no fue simplemente liberada del reato de pena eterna, sino que su pena fue suspendida por un tiempo, a saber, hasta el día del juicio. Ni por esto es menester que esto se haga o pueda hacer de vía ordinaria mediante los sufragios, porque hay cosas que suceden por ley común, y otras muy distintas que sólo a algunos singularmente se conceden por privilegio».

La solución o soluciones dadas por el santo podrán admitirse o no; pero muestran hasta qué punto creía el doctor angélico debía respetarse y tenerse en cuenta la palabra de Dios, aunque se manifestara en una revelación particular, ya que en ambas soluciones, y en un punto dogmático tan grave, se salva la verdad de esa revelación. Y no vemos por qué los teólogos no hayan de imitar la conducta de su patrono. Tanto más que el mismo magisterio supremo de la Iglesia parece haberlo imitado —aunque esto se discute—, cuando al definir Benedicto XII, en la constitución «Benedictus Deus», que «las almas de los que mueren en pecado mortal actual descienden luego de su muerte a los infiernos», añadió la cláusula de que esto es así «según la *ordenación común* de Dios», autorizando así excepciones de privilegio, cosa verdaderamente notable en una definición.

No decimos por esto que el teólogo haya de perder el tiempo yendo a caza de revelaciones privadas. Pero si, sin ir a caza de ellas, se le presenta alguna que le merezca crédito, lo menos que puede hacer es extremar su prudencia, examinando bien si no son sus deducciones racionales las que están equivocadas, y no la revelación particular.

Y si la revelación forma un conjunto que ningún teólogo puede desconocer, por haber sido causa de una nueva forma de devoción en todo el pueblo cristiano, y si sobre esto tal devoción ha producido frutos eximios de santidad y de plenitud de vida cristiana, y si sobre ello tal devoción ha sido repetidamente aprobada por la Iglesia —cual sucede en todos estos aspectos con la devoción al sagrado Corazón—, el hacer de todo ello caso omiso el teólogo en sus elucubraciones particulares es simplemente dejar de ser teólogo para convertirse en filósofo, que prefiere su luz particular al sentir del pueblo cristiano y a la moción del Espíritu en las almas, por no decir a la misma palabra divina.

Si esto se tuviera presente, no se llegaría a los desatinos a que se ha llegado, como negar, injustamente, la comunión a los fieles los primeros viernes *para evitar la superstición* —¿con qué derecho o justicia se puede negar a los fieles la comunión en cualquier día que la pidan, si se presentan en gracia a recibirla?—. Y se procuraría igualmente reelaborar la teología para evitar su divorcio con la piedad del pueblo. Reelaboración, por lo demás, que de todos modos habría de ser continua, porque nunca será algo ya acabado, sino en vías de formación, como tampoco nunca se acabará la explicitación del depósito revelado.

La conducta de la Iglesia

La actitud de la Iglesia, y en concreto del magisterio ordinario —obispos y curias— con relación a las manifestaciones carismáticas suele ser más bien de marcada desconfianza, cuando no de persecución.

Prescindiendo de que los santos molestan simpre, y de que las manifestaciones extraordinarias de Dios

siempre nos complican la vida, no faltan motivos más que suficientes a esta actitud de la Iglesia.

En efecto, esas manifestaciones, que en el orden individual, y por tanto prácticamente secreto y sin complicaciones para la jerarquía, abundaron siempre, se multiplican en los tiempos recientes, y con carácter más o menos público, de las que el magisterio eclesiástico no puede desentenderse del todo, dado su influjo en la vida pública cristiana: apariciones frecuentes de la Virgen con mensajes universales, visionarios, y sobre todo visionarias, que ponen por escrito y dan al conocimiento público sus visiones, etc.

Ahora bien, suele ser cierto que la mayoría de tales manifestaciones se deben a pura ilusión humana, cuando no hubo engaño voluntario e intentado, y consta igualmente que, aun en las manifestaciones auténticas, es sumamente difícil distinguir lo que de verdad es mensaje divino de lo que inconscientemente añade por su cuenta al recipiente humano de las manifestaciones divinas. Añádase que los progresos de la parasicología muestran cada vez con más claridad que muchos fenómenos que antes nos parecían sobrenaturales tienen, o al menos pueden tener, explicaciones sicológicas puramente humanas. El trazar los límites entre lo natural y lo sobrenatural es, en este terreno, cada vez más difícil.

Por lo mismo la Iglesia, que sabe se darán siempre en algunos de sus miembros manifestaciones experimentales del orden sobrenatural, permanece con razón sumamente escéptica cuando esas manifestaciones pretenden tomar, o toman de hecho, carácter público. Y, por supuesto, nunca suele aprobarlas positivamente, cosa que la expondría a quedar en el ridículo. A lo más, simplemente las tolera, permitiendo las efusiones de los fieles, mientras de ellas se siga bien espiritual.

Hasta aquí, todo va bien. Pero hay que reconocer que, a veces, más de un pastor se ha excedido en su celo escéptico, hasta el punto de recurrir a persecuciones y prácticas indignas. Esto ya nos parece exponerse inútilmente a resistir a Dios: si se admite que Dios se manifiesta, o puede manifestarse muchas veces, incluso con mensajes públicos, es decir, dirigidos a la generalidad de los fieles, perseguir positivamente por principio tales manifestaciones siempre que aparecen, aunque nada entrañen contrario al dogma o al bien espiritual del pueblo, nos parece resistir a Dios.

La conducta práctica de la Iglesia con tales manifestaciones nos parece debería inspirarse en la que observa con relación a las especulaciones de los teólogos, ya que éstas y aquéllas son igualmente un medio de explicitación del dogma.

Sabido es que, de ordinario, la Iglesia nunca aprueba positivamente especulación alguna concreta de sus teólogos, por muy grandes doctores que sean. Su acción se limita a dos cosas:

Cuando el teólogo yerra, lo corrige, o bien condena la doctrina por él sustentada. Gracias a esas condenas, el dogma se va precisando y explicitando.

Cuando la opinión de un teólogo llega, con el transcurso del tiempo, a convertirse en opinión universal y común de todos los teólogos, la Iglesia tiende a incorporarla en su magisterio universal y auténtico, porque tal consentimiento es indicio de que se ha suficientemente descubierto la vinculación necesaria de tal opinión con el depósito del dogma revelado por Dios, sin lo cual parece imposible el consentimiento humano de tantos autores diversos. Por lo demás, el dogma ha progresado mucho más por la primera vía —condenación de errores de los teólogos— que por la segunda —consentimiento unánime de los teólogos—, que difícilmente se da sino en las cosas explícitamente reveladas, o ya definidas por la Iglesia si se trata de verdades implícitamente reveladas.

Así, el magisterio de la Iglesia está, con relación a las opiniones de los teólogos, simplemente vigilante: cuando descubre error u oposición a lo revelado, las condena. Cuando tal error no aparece, las deja desarrollarse libremente. Y pese a todos los errores y herejías que han salido de la cabeza de los teólogos, no por eso trata con desconfianza a la teología, ni mucho menos la persigue.

Algo equivalente nos parece debería hacerse con las manifestaciones carismáticas.

La actitud del magisterio de la Iglesia, inicialmente, parece ha de ser de simple vigilancia y atención a ellas. Examinarlas con cuidado; si aparece claro que esas manifestaciones se oponen en algo al depósito de la fe de que la Iglesia es custodia, condenarlas en cuanto a ese depósito se oponen, y prohibir las manifestaciones populares, para impedir que las masas sean inducidas a error. Pero no se olvide que una cosa es que una revelación determinada se oponga a simples opiniones teológicas, y otra muy distinta que se oponga al depósito de la fe.

Si las manifestaciones carismáticas no se oponen al dogma o depósito de la fe, aunque tampoco concuerden positivamente con él por no ser pura repetición suya, parece conveniente que la Iglesia permanezca a la espectativa —como hace con las opiniones teológicas más o menos singulares—, atendiendo más bien a los frutos que dan en el pueblo cristiano, para según ello permitir o prohibir sigan las manifestaciones. En efecto, si masas del pueblo se convierten, se confiesan y reciben los sacramentos a base de una supuesta revela-

ción o manifestación divina quizá no auténtica, nada se pierde por ello, mientras a esa conversión no se mezclen errores dogmáticos o morales.

Por lo demás, en este caso, convendría examinar bien el depósito revelado para ver si no está contenido en él implícitamente lo que en la revelación o manifestación que se presenta como divina aparece a primera vista como algo simplemente al margen de ese depósito, aunque no contrario a él —ya dijimos que si es contrario, la Iglesia debe inmediatamente condenarlo—. Ello contribuirá a secundar el plan divino, que quiere servirse *también* de los carismas para explicitar el depósito revelado, según las necesidades peculiares de los tiempos y las exigencias del desarrollo de la vida de la Iglesia.

Finalmente, puede darse el caso de que una manifestación carismática —o un conjunto de ellas, más o menos cooperante al mismo fin—, acabe, de ordinario tras vencer grandes oposiciones, por imponerse al pueblo, en un matiz nuevo de espiritualidad, cuyos frutos en la plenitud de la vida sobrenatural del pueblo sean patentes. Tenemos aquí el equivalente del consentimiento de los teólogos —aquí, consentimiento del pueblo cristiano, con frutos eximios en la piedad.

En tal caso la Iglesia, sin necesidad de aprobar explícitamente ninguna revelación particular —tampoco lo hace con las enseñanzas concretas *de los autores,* que acabaron imponiéndose al consentimiento común—, parece debería incorporar su contenido a su magisterio auténtico, como explicitación del dogma que sin ellas jamás hubiera podido darse. Tal incorporación suele hacerse basándola en las fuentes de la revelación pública —Escritura y Tradición—, como se hace también en teología; pero la interpretación profunda y acertada de esas fuentes se habrá hecho posible sólo gracias a

los dones carismáticos, que orientaron y en cierto modo dirigieron la atención del magisterio hacia esas fuentes en este aspecto particular.

De hecho, tal ha sido la conducta de la Iglesia en casos particulares. Así, la Iglesia ha aprobado repetidamente el espíritu de la devoción al Corazón de Jesús, con un sentido del amor divino mucho más profundo del que antes se tuviera. Y la ha aprobado sólo después que ese espíritu, tras muchas dificultades y oposiciones, se había difundido universalmente en el pueblo, con frutos eximios de vida cristiana. Y en esa aprobación, la Iglesia se ha basado en las fuentes de la revelación pública —Escritura y Tradición—, pero ha considerado esas fuentes a la luz de las revelaciones particulares, sin las cuales no hubiera tenido la claridad de visión necesaria para sacar lo que en ellas estaba implícito.

Sin embargo, la Iglesia se ha abstenido de garantizar positivamente ninguna de las revelaciones particulares referentes a esa devoción, porque, además de ser cosa sumamente expuesta, no era en modo alguno necesario para el bien de las almas, una vez aprobado el espíritu que ellas promulgaban. Por lo mismo, puede uno poner en tela de juicio la autenticidad de cualquier revelación concreta referente a la devoción al sagrado Corazón, aunque no pueda poner en tela de juicio el contenido de la devoción misma —tanto dogmático como práctico—, en cuanto aprobado por la Iglesia, ni obraría tampoco con juicio si pusiera en tela de juicio el conjunto de todas esas revelaciones.

Así, la actitud de la Iglesia aquí ha sido la misma que la observada siempre con respecto a las opiniones teológicas, en las que nunca canoniza la opinión de un autor determinado, sino la resultante común de todas ellas.

Análoga conducta ha observado la Iglesia por lo que se refiere a las manifestaciones carismáticas que han informado y desarrollado la vida de piedad mariana en el pueblo.

Infinidad de santuarios dedicados a la Virgen, y centros de peregrinación y devoción popular, tienen su origen en manifestaciones —reales o supuestas— de la misma Virgen a alguna o algunas personas particulares. La Iglesia ha permitido en todos los siglos su construcción, y no sólo las ha permitido, sino que las ha fomentado y favorecido, porque contribuían enormemente al desarrollo de la piedad cristiana.

Pero, de ordinario, no ha aprobado de modo auténtico y definitivo la sobrenaturalidad de ninguna de esas manifestaciones. Las daba por buenas, porque contribuían al fervor de la vida cristiana y en nada se oponían a los principios del dogma; pero ninguna necesidad ha sentido de embarcarse en la aventura de definir su sobrenaturalidad. Lo que le interesaban eran los frutos.

Con todo, no ha dejado de estudiar con cuidado el contenido del dogma mariano sirviéndose de esas manifestaciones, para ir explicitando lo que en el depósito revelado pudiera estar implícito. Por eso observamos que el progreso del dogma mariano se debe más a los carismáticos que a los teólogos.

Gracias a esa devoción popular y a esas manifestaciones carismáticas, se fue desarrollando en el pueblo la creencia en privilegios marianos —Inmaculada, Asunción, mediación universal, maternidad con relación a todos los hombres, etc.—, muchas veces en oposición abierta con la opinión de muy autorizados teólogos.

La Iglesia dejó primero libertad; favoreció luego cada vez más la creencia del pueblo, a medida que ésta se hacía más universal, incorporando esa creencia en el magisterio ordinario —piénsese cuántos siglos autorizó la

Iglesia la creencia en la Asunción, expresada en el quinto misterio glorioso del rosario, antes de definirla—, y, finalmente, acabó definiendo como reveladas esas verdades que se hicieron explícitas, no por razonamiento —ni Asunción ni Inmaculada se pueden deducir con certeza absoluta lógica de las fuentes reveladas—, sino por el sentir del pueblo cristiano, asistido por el Espíritu Santo, que es la causa agente verdadera de la explicitación del dogma. Así se definieron ya la Inmaculada y la Asunción. No se han definido todavía ni la mediación universal ni la maternidad universal de María, pero la Iglesia permite y fomenta que el pueblo lo crea, en espera de que se haga la claridad suficiente para poder definirlas.

Si los pastores se conformaran siempre a esta sabia actitud que el magisterio auténtico ha observado con las manifestaciones carismáticas referentes a la devoción al Corazón de Jesús y a la devoción a la Virgen, evitarían persecuciones inútiles —y a veces crueles—, fomentarían el bien espiritual del pueblo, contribuirían a la explicitación del dogma y a su enriquecimiento, sin que por ello expusieran a sí mismos o a la Iglesia al ridículo.

Condenando lo claramente opuesto al dogma, dejando libertad aunque sin aprobación positiva a todo lo que no se opone, sirviéndose de ello para estudiar más a fondo el depósito revelado y explicitarlo en lo posible, y favoreciendo todo cuanto pueda traer frutos de espléndida vida cristiana en el pueblo, se conformarían plenamente al plan divino que quiere esas manifestaciones para bien y crecimiento de su Iglesia.

Para concretar todo lo expuesto en este capítulo, nos parece útil destacar los siguientes puntos:

1.° Como Dios ha querido que haya siempre carismas en la Iglesia hasta el fin de los siglos, es evidente que esos carismas forman parte de los medios con que Dios provee al desarrollo de esa misma Iglesia, y así hay que tenerlos en cuenta, y servirse de ellos, sin escudarse en el dicho, por lo demás verdadero, de que en el depósito de la fe se encuentra todo lo suficiente para fomentar la vida cristiana. Pues, por una parte, los carismas añaden a lo suficiente lo *sobreabundante,* cuya misión es, entre otras, facilitar a todos aún más el uso del depósito de la fe. Y, por otra, en el depósito de la fe *está todo,* pero no necesariamente de modo explícito y claro: según las necesidades de la Iglesia en cada momento, el Espíritu Santo hará que se explicite y aparezca claro en ese depósito lo que entonces sea necesario o conveniente para la vida cristiana.

Pero en esta explicitación tienen no poca parte los carismas. Así, por ejemplo, la devoción al Corazón de Jesús se presentó en los mensajes carismáticos como *necesaria* para llevar vida plena y universalmente cristiana en las necesidades de los tiempos modernos —mundo frío ya en el amor, como hombre aquejado de vejez—: el amor divino que esa devoción nos hace descubrir estaba ya explícito, en un cierto grado, en el depósito revelado; pero nunca apareció con tanta profundidad y tal extensión de consecuencias hasta que los carismas llamaron la atención sobre él. Esos carismas fueron así verdadera causa ocasional de una explicitación del depósito revelado, explicitación que vino precisamente cuando la Iglesia más necesitaba de ella.

2.° Como en los carismas —al igual que en la especulación teológica— puede haber —y muchas veces ha habido— errores e ilusiones, dos normas hay que tener siempre en cuenta:

a) Toda revelación que se oponga claramente al depósito de la fe es por lo mismo falsa, ya que Dios no puede contradecirse a sí mismo. El juicio auténtico acerca de esta oposición pertenece al magisterio auténtico, al cual se debe obediencia total, tanto por parte del carismático mismo cuanto por parte de todos aquellos que hubieren creído en sus carismas. El teólogo puede dar juicio de perito, pero no auténtico ni impositivo, y ha de evitar con cuidado no condenar como opuesto al depósito de la fe lo que sólo se opone a su opinión particular o a la de su escuela.

b) Como Dios instituyó el magisterio auténtico no sólo para definir, sino para dirigir ordinariamente a los fieles, pertenece a ese magisterio vivo el dar juicio autoritativo, al que se debe obediencia, sobre cualquier carisma concreto, aun en el caso de que no se oponga positivamente al depósito de la fe, del que es custodio. Por lo mismo, han de rechazarse todos aquellos carismas que la Iglesia rechace, y en la misma medida que los rechace. Advirtiendo que la práctica de la Iglesia materna suele ser dejar libertad acerca de esos carismas mientras, por una parte, no se opongan al depósito de la fe, y, por otra, fomentan la piedad del pueblo sin dar lugar a abusos.

3.° Respecto a los carismas sobre los que la Iglesia no se haya pronunciado, creemos debe decirse lo siguiente:

a) No obligan a asentimiento de fe católica —a esto sólo obliga lo que la Iglesia solemnemente define

como revelado, y así a los mismos textos concretos y particulares de la Escritura, si no media esa definición, se debe asentimiento de fe divina, pero no de fe católica—. Pero si a alguno le consta ciertamente del origen divino del carisma, debe dar al contenido de ese carisma no sólo asentimiento de fe humana, sino también de fe divina, pues todo el que sabe que Dios habla ha de creer con fe divina a Dios que habla.

Esta certeza absoluta de que Dios haya hablado puede darse fácilmente en el mismo que recibe la revelación, que entonces está obligado a creerla con fe divina. Es muy difícil que se dé, a no mediar verdadero milagro comprobatorio, en aquellos a quienes tal revelación sólo mediatamente se comunica por el vidente.

Pero sí es fácil que se dé una certeza moral, o una máxima probabilidad. Tal certeza moral no es suficiente para dar asentimiento de fe divina; pero sí creemos es suficiente para que entonces el teólogo que ha llegado a esa certeza moral esté obligado a tenerla en cuenta como norma negativa en sus especulaciones teológicas —pues es la simple certeza moral la que informa generalmente nuestro comportamiento en todos los terrenos—: no pudiendo Dios contradecirse a sí mismo, debe el teólogo presumir que su razonamiento no es válido si lleva a conclusiones contrarias a lo que, por otra parte, cree con certeza moral que Dios ha afirmado. Otra cosa sería si el carisma se opusiera claramente, no a su razonamiento sobre el dogma, sino al mismo depósito revelado. En tal caso habría ya certeza moral de que el carisma no es auténtico, sino pura mistificación. En su modo de proceder hará bien en imitar el ejemplo egregio de santo Tomás.

b) La revelación particular que ofrezca suficientes garantías de autenticidad, siquiera sea probable, no sólo debe servir de norma negativa al teólogo, sino también incitarle a estudiar mejor el depósito revelado, para descubrir en él nuevos aspectos tal vez olvidados o no suficientemente atendidos, y ver así si puede, por ese mismo depósito, probar positivamente lo que la revelación particular parece inculcar.

c) En efecto, los carismas son uno de los medios más eficaces para explicitar el depósito revelado, sobre todo cuando llegan a engendrar el consentimiento en el pueblo cristiano, al que tanto bien hacen. Cuando los carismas han llegado a provocar este consentimiento, el teólogo puede y debe usar de él para su estructuración del dogma católico —infalibilidad pasiva del pueblo cristiano—, y, sobre todo, reelaborar su teología de modo que no se oponga a ese consentimiento, o vaya de él simplemente divorciada, lo que no sólo la haría inútil e ineficaz, sino que mostraría que ya no era verdadera teología, sino puramente filosofía, y por añadidura falsa, al menos en cuanto a tal consentimiento dice oposición.

d) Debe, finalmente, añadirse que los carismas son, en el designio divino, el medio más eficaz para alejar de la Iglesia un exceso de especulación que tiende a distanciar a Dios de los hombres. Por lo mismo, parece convenga al teólogo templar con ellos, siquiera sea un poquito, el rigor de su frío razonamiento.

DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

En el concilio Vaticano II pudo observarse, en un principio, la existencia de dos actitudes casi numéricamente iguales: la de quienes querían oponerse prácticamente a toda mudanza, y la de quienes parecía querían hacer tabla rasa de todo, o someterlo todo a discusión. Ambas coincidían en desatender prácticamente la distinción entre lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia.

La asistencia del Espíritu Santo llevó finalmente a la armonía a los obispos representantes de esas dos posiciones extremas, aunque para ello se requirió todo el periodo de la primera sesión conciliar y gran parte del de la segunda. De hecho, todas las decisiones conciliares fueron votadas por una mayoría casi masiva, ya que, por decisión del mismo papa Pablo VI, todo proyecto de decisión o declaración que no obtuviera la totalidad práctica de los votos volvía a ser reformado hasta alcanzar esa adhesión. Siendo unos cinco mil los obispos asistentes, fue raro el decreto que se aprobara con doscientos votos en contra, y la mayoría de ellos lo fueron con menos de 100.

El resultado concreto del concilio, tal como se deduce de la lectura atenta de los documentos por él promulgados, fue así una apertura amplísima de la Iglesia a los cambios en todo lo mudable y, a la vez, una fidelidad perfecta a lo inmutable de la Iglesia.

Como ejemplo de esa fidelidad del concilio al depósito inmutable, baste recordar su doctrina sobre la tradición, que, como es sabido, querían los teólogos de una de las dos tendencias hacer desaparecer para así más fácilmente atraerse a los protestantes, que sólo admiten la Escritura:

«La sagrada Tradición y la sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas, porque surgiendo ambas de una misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin. Pues la sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo... de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de venerar y recibir ambas con un mismo espíritu de piedad. La sagrada Tradición y la sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiada a la Iglesia... Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia... Es evidente, por tanto, que la sagrada Tradición, la sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen consistencia el uno sin los otros, y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» *(De divina revelatione,* II, 9-10).

En general, dada la finalidad pastoral del concilio Vaticano II, no se propuso definir doctrina alguna, pero asentó bien claro que debe aceptarse como doctrina de fe cuanto la Iglesia hubiere enseñado como tal: «Teniendo en cuenta la costumbre conciliar y el fin pastoral del presente concilio, este santo Sínodo define que sólo aquellas cosas en materia de fe y moral han de ser profesadas por la Iglesia, que ella misma hubiere abiertamente declarado como tales. Todo lo demás que el santo Sínodo propone, como doctrina del supremo magisterio de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos deben abrazarlo y recibirlo de acuerdo con la mente del propio santo Sínodo, la cual se conoce, ya por la materia concreta, ya por la forma de expresión, según las normas de la interpretación teológica» (Declaración de la Comisión Doctrinal, 6 de marzo de 1964, cf. ed. BAC, p. 110).

Todo confusionismo acerca de una posible actitud relativista con relación al elemento inmutable en la vida de la Iglesia, queda así eliminado por el mismo concilio. Ni pueden en modo alguno los partidarios de esta actitud alegar la autoridad del concilio.

No obstante es innegable que el concilio ha seguido en la Iglesia un periodo de confusión, y que, según el mismo Pablo VI, nos hallamos en una verdadera «hora de tinieblas», que afecta incluso a la fe y las costumbres.

A esta situación actual de confusionismo ha aludido discretamente Pablo VI en su Discurso a la Conferencia Episcopal italiana, el 7 de abril de 1967 (cf. ECCLESIA, 1335, 15 abril 1967, pp. 13-15). En cuestión tan delicada, nos limitaremos a transcribir sus palabras.

«Venerados hermanos: no podemos silenciar... algunas cuestiones de gran importancia para el bien del pueblo de Dios... La primera cuestión, cuestión capital, es la de la fe, que nosotros, obispos, debemos considerar en su tremenda gravedad. Algo extraño y doloroso está sucediendo no sólo en la mentalidad profana, arreligiosa y antirreligiosa, sino también en el campo cristiano, sin excluir al católico, y a menudo casi por inexcrutable *espíritu de vorágine* (Is 19,14), incluso entre aquellos que conocen y estudian la palabra de Dios; viene a menos la certeza en la verdad objetiva y en la capacidad del pensamiento humano de alcanzarla; se altera el sentido de la fe única y genuina; se admiten las agresiones más radicales a verdades sacrosantas de nuestra doctrina, *siempre creídas y profesadas por el pueblo cristiano;* se pone en tela de juicio todo dogma que no agrade y que exija el humano obsequio de la mente para ser aceptado; se prescinde de la autoridad insustituible y providencial del magisterio, y se pretende conservar el nombre cristiano llegando a las negaciones extremas de todo contenido religioso.

»Todo esto no ha tenido en Italia hasta ahora afirmaciones originales notables, por suerte; no ha alcanzado una vasta difusión. Pero personas y publicaciones, que tendrían la misión de enseñar y defender la fe, tampoco faltan, por desgracia, entre nosotros, y se hacen eco de aquellas voces subversivas, más por la celebridad que por el valor científico de sus fautores; la moda hace ley más que la verdad; el culto de la propia personalidad y de la propia libertad de conciencia se reviste del más irresponsable y servil gregarismo; no se obedece a la Iglesia, pero se da fácil crédito al pensamiento de otro y a las audacias irreverentes

y utópicas de la cultura corriente, a menudo superficial e irresponsable. Existe el peligro de una disgregación de la doctrina, y se piensa por algunos que ello sea fatal en el mundo moderno.

»Nos corresponde a nosotros, los obispos, en primer lugar, maestros y testigos de la fe que somos, tomar posiciones: con la afirmación positiva de la palabra de Dios y de la enseñanza de la Iglesia que de ella deriva; y donde esto no bastare, con la serena y sincera denuncia de los errores que a veces circulan como una epidemia; nos toca a nosotros, pastores de almas, comprender, compartir, instruir, corregir los espíritus abiertos al diálogo y a la búsqueda de la verdad ávidos tal vez de un sereno y razonable testimonio nuestro, y lo más de cerca que podamos para abrir de nuevo los ojos a la luz de Cristo; corresponde a nosotros, en los momentos de crisis más grave, repetir a El, a Cristo, por todos, las palabras de Pedro: *Señor, ¿a quién iremos? Tú solo tienes palabras de vida eterna* (Jn 6,69).

»Nos confiamos que el año de la fe, por Nos anunciado para honrar el centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo, dará ocasión a cada uno de vosotros para estudiar los problemas inherentes a la fe y dar a nuestra fe la adhesión interior y la profesión exterior que *esta hora de tinieblas* y de relámpagos requiere de nosotros, sucesores de los Apóstoles».

Crisis moral

«Por último, la moralidad. He aquí un problema que cada día resulta más complejo y más grave. Y entendemos por moralidad, ante todo, la de las costumbres, que parece hasta tal punto disolverse en formas

deprimentes y repugnantes, que se encuentran aquí y allá, no ya la censura de los responsables y prudentes, sino la libre e indignada de los jóvenes. Dios los bendiga...

»Pero la mente va más lejos, es decir, va hacia la moralidad del pensamiento, de las relaciones humanas, del sentido del deber y de la responsabilidad. La difusión de la delincuencia organizada, la facilidad y la extensión de los escándalos públicos, el honor tributado a un divismo disolvente sobre las leyes elementales del amor y de la familia, la aspiración a considerar legal la disolución del vínculo conyugal, el estilo cada vez más decadente y equívoco de tantos espectáculos y de tantas formas hedonísticas de diversión, etc., hacen temer por la resistencia sana y buena de la conciencia moral de nuestro pueblo. Sabemos cuán difícil es actuar hoy en defensa de la moralidad; ni siquiera se quiere oír hablar de ella. Pero nosotros no podemos permanecer indiferentes ni silenciosos. Aquellos que aman la honestidad, la pureza, la dignidad de la vida, deben saber aún que nosotros nos sentimos solidarios con ellos».

REFLEXIONES SOBRE LA CRISIS ACTUAL DE FE Y COSTUMBRES

No añadiremos detalles a la descripción de esta «hora de tinieblas»: son de sobra conocidos por muchos; baste aquí constatarla con sobriedad, cual lo hemos hecho con la cita de las palabras del Papa (1). Pero antes de entrar en el examen de las causas que la han originado, conviene añadir aquí algunas consideraciones que sirvan para orientar a los fieles. Esta orientación se completará ocasionalmente al hablar luego de las causas.

(1) Varios obispos han llamado también la atención sobre esta crisis, que alcanza con particular rigor al clero y los seminaristas. Recomendamos especialmente la lectura de la alocución del obispo de Bilbao a la Junta general de adoradores nocturnos (19 enero 1967).

1. *La hora de tinieblas es transitoria.*

La Iglesia repite en sí la vida de Cristo, es continuación de Cristo sobre la tierra, como Cuerpo místico suyo. Y como Cristo había de entrar en su triunfo y en su gloria por su pasión y muerte (Lc 24,26), durante las cuales pareció como abandonado al poder de las tinieblas (Lc 22,53), lo mismo sucede a la Iglesia: cuanto más densas sean las tinieblas, más cerca está su triunfo y resurrección gloriosa, y más plenos serán. Ya Pío XI, con profunda intuición religiosa, si al constatar esa hora de tinieblas —que entonces más bien se estaba preparando— exclama: «Por eso, aun sin querer, asalta a nuestra alma la idea de que se acercan los tiempos que vaticinaba así nuestro Señor: *Y porque abundó la iniquidad, se enfrió la caridad de muchos*» (Mt 24,12: las palabras del discurso escatológico hacen referencia a los tiempos finales y a la venida del Anticristo: Pío XI no creía llegado ese tiempo, pero sí que se avecinaba, y la probable reconstrucción del templo de Jerusalén tras la última victoria israelí presenta hoy esa proximidad como más inminente que nunca, cf. A. PACIOS, *Disputa de Tortosa,* I, 233 y 286-288, notas), mostraba también, al instituir la fiesta de Cristo Rey, su certeza de que a la prueba seguiría el reino de Cristo: «Al hacerte esto (instituir la fiesta de Cristo Rey), no sólo declarábamos el supremo imperio que Jesucristo tiene sobre todas las cosas, sobre la sociedad civil y la doméstica y sobre cada uno de los hombres, sino que también presentíamos el júbi-

lo de aquel día feliz en que el mundo entero, espontáneamente y de buen grado, se ha de someter a la dominación suavísima de Cristo Rey» (ambos textos están en la encíclica *Miserentíssimus,* que trata de la reparación al Corazón de Jesús: Pío XI pasó los últimos meses de su vida consolado y obsesionado con esta hermosa esperanza).

Conociendo la Providencia divina, el cristiano no debe desanimarse ni escandalizarse ante la situación de confusión, sino llenarse de alegre esperanza: «Cuando estas cosas comenzaren a suceder, cobrad ánimo y levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra redención... cuando veáis estas cosas, conoced que está cerca el reino de Dios» (Lc 21,28 y 31). No es tiempo de pesimismo, sino de optimismo, para cuantos ponen su confianza en Dios.

2. *Silencio del magisterio.*

Es otra característica de la hora de tinieblas. La pasión de Cristo es a la vez la hora de su gran silencio, sólo interrumpido por frases breves, que como relámpagos iluminan las tinieblas, pero que precisamente por la plenitud de su sentido sólo posteriormente fueron del todo comprendidas. Los discípulos debían vivir durante la pasión confortados por la enseñanza dada por Jesús anteriormente; precisamente porque la olvidaron desfallecieron: «Os lo he dicho antes de que suceda, para que cuando sucediere creáis» (Jn 14,29; 13,19).

Los cristianos fieles fácilmente se extrañan de que en periodos de confusión la Iglesia no acabe de aclararles las dudas que surgen en materia de fe y moral: esta extrañeza parte de ignorar que la Iglesia reproduce en sí la vida y pasión de Cristo. Para vivir cristianamente, bástale recordar las enseñanzas dogmáticas y morales dadas por el magisterio en tiempos pasados, que aún no eran de tinieblas, pues el contenido de esas enseñanzas tiene la misma validez ayer, hoy y siempre, por pertenecer al depósito inmutable. Si algo más necesitare, Dios proveerá con el magisterio presente, que lo iluminará a ráfagas, cual lo hacen los relámpagos que momentáneamente desgarran las tinieblas de la noche. Por eso, hoy más que nunca, debe el cristiano prestar oído atento al magisterio de la Iglesia cuando hablare enseñándole lo que debe creer o lo que debe obrar.

Pero no olvide que si es hora de tinieblas, esas tinieblas afectan necesariamente al mismo magisterio eclesiástico: la asistencia divina le impedirá errar positivamente; pero no iluminará positivamente sus decisiones como nosotros, ignorantes de las vías de la Providencia, pudiéramos desear. Por otra parte, aun iluminado, ese magisterio callará muchas veces a sabiendas, por conocer que su voz no sería dócilmente escuchada, engendrando rebeldía consumada en vez de obediencia; por eso hablará más fácilmente de los asuntos del mundo, más aceptos, que de los propiamente religiosos o morales.

3. *Los falsos profetas.*

Con el silencio, ciertamente relativo, del magisterio auténtico, se multiplican, en la hora de tinieblas, los falsos profetas. Es la hora en que se busca con afán orientación salvadora en quienes no creen en Cristo, o no creen debidamente en él: simples fieles y teólogos van a buscar en ellos su luz, y los oyen como a oráculos, mientras desprecian como inútil repetición la enseñanza tradicional de la Iglesia e incluso las más bien raras intervenciones del magisterio auténtico actual. Como si los creyentes fueran los más pobres espi-

ritualmente, en el diálogo no buscan ante todo dar lo que de Dios y su Cristo recibieron, sino que piensan recibir de los de fuera tesoros ocultos y preciosos que en la Iglesia de Cristo habrían sido hasta hoy desconocidos.

El comportamiento del cristiano en este aspecto ya nos lo enseñó Cristo: «Entonces, si alguno os dijere: Mirad, aquí está el Mesías, o allí, no le creáis; porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y exhibirán grandes señales y portentos, hasta el punto de ser seducidos, si posible fuera, aun los elegidos. Mirad que os lo tengo predicho. Si, pues, os dijeren: Mirad, está en el desierto, no salgáis; Mirad, está en las recámaras, no lo creáis» (Mt 24,23-26).

El cristiano de hoy que, desoyendo este aviso de Cristo, acude a llenar las salas en que dan conferencias no creyentes, o aun teólogos católicos que impugnan verdades de siempre creídas por la Iglesia, y en esas enseñanzas busca radicar su fe, mientras desecha como aburridas y pasadas de moda las enseñanzas antiguas de la Iglesia, y se limita a mirar los títulos de los documentos del magisterio auténtico actual, a nadie sino a sí mismo podrá culpar de su desorientación y de la pérdida de la fe.

4. *Tinieblas en los pastores.*

«Simón, Simón, mira, Satanás os reclamó para zarandearos como al trigo; pero yo rogué por ti, para que no desfallezca tu fe; y tú un día, vuelto sobre ti, conforta a tus hermanos» (Lc 22,31-32).

Sabido es que el demonio los zarandeó de tal modo que todos los Apóstoles desfallecieron en la fe. Pero, cosa en verdad maravillosa, no desfallecieron en el amor a Jesús, en cuyas palabras ya no creían (cf. Lc 24,21), ni en el amor entre sí, ya que permanecieron

estrechamente unidos, y unidos precisamente por la simpatía que todos ellos sentían hacia el Jesús oscurecido y muerto.

En la hora de tinieblas, no perdamos el amor: ni el amor a Jesús, ni el amor a los hombres todos. Sepamos comprender y excusar todas las apostasías, todas las defecciones, todas las aberraciones —es hora de tinieblas—; ciertamente no podremos lograr que todos nos amen; pero sí podemos lograr amar sinceramente a todos, orar por todos, compadecer a todos, y recibirlos con los brazos abiertos cuando volvieren a nosotros.

Sepamos comprender, aunque sin compartirlos, los posibles errores de los mismos pastores —los más zarandeados y cribados por el poder de Satanás—. Obedeciendo dócilmente sus enseñanzas cuando coincidieren, o no se opusieren, con la enseñanza tradicional de la Iglesia en cuanto mire a fe y costumbres; pero limitándose a orar por ellos cuando su enseñanza fuere contraria en fe o costumbres o vida espiritual a la tradicional.

Ni el Papa, ni el magisterio verdaderamente común de los obispos, podrán, ni aun en la hora de tinieblas, inducirnos a error; pero sí podría el magisterio de cualquier obispo o grupo de obispos en particular. Y si ello se diera, no nos turbe, porque ya está anunciado. Permanezcamos en la fe y en el amor, esperando la próxima redención con alegría.

Al texto evangélico de san Lucas (22,31-32) hacen eco diversos mensajes particulares. Baste recordar el de la vidente de Fátima cuando anunciaba para estos tiempos que el demonio se iría apoderando de las inteligencias de los sabios, de las autoridades civiles, y hasta de los más altos puestos de la Iglesia; y las palabras del segundo mensaje de Garabandal: «Los sa-

cerdotes y los obispos van muchos por el camino de la perdición y con ellos llevan a muchas más almas».

El cristiano ha de permanecer fiel a la piedad heredada, especialmente en los puntos actualmente más combatidos: devoción a la Eucaristía —cuya presencia real, definida por la Iglesia, tiende hoy a negarse o desvalorizarse fuera de la misa—; devoción a la Virgen, siempre tenida por la Iglesia, y hoy atacada; devoción al Corazón de Jesús, recomendada por todos los últimos Papas, e igualmente rechazada por muchos; espíritu de oración, que hoy querría sacrificarse a una acción y simple hermandad social que falsamente quieren oponérsele; espíritu de mortificación, contra la tendencia a querer convertir la presente vida en un paraíso, que se busca oponer al paraíso comunista, bajando así, para combatirlo, a su mismo terreno de orden temporal.

CAUSAS QUE DESENCADENARON LA HORA DE TINIEBLAS

Mencionaremos estas causas en cuanto su conocimiento puede ayudar al fiel a mejor orientarse en medio de la confusión. E indicaremos sólo las causas inmediatas que han creado la confusión en los creyentes, pues la hora venía preparándose de mucho antes, y ya vimos cómo Pío XI la veía cercana, y cómo esta hora forma parte del plan de la Providencia divina para preparar el reino de Cristo.

1. *La prensa paraconciliar.*

Por primera vez en la historia, el concilio fue seguido al día por todos y en todo el mundo, mediante

los medios varios de información modernos, especialmente mediante la prensa.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que la prensa es, por una parte, sensacionalista. En consecuencia, destacaba siempre las posiciones más extremas, precisamente las que no salieron finalmente aprobadas en el Concilio, cuyas decisiones son modelo de moderación. Pero el resultado en las conciencias, debido al influjo de esa prensa, fue el de que en la Iglesia se discutía todo, cual si nada constara ya como verdadero.

Por otra parte, la prensa es acristiana, por no decir anticristiana, impregnada del espíritu del mundo —todos sabemos quién la controla, y no es menester indicarlo aquí—. El resultado ha sido que, bajo una apariencia de propaganda cristiana, se intentó dar a la misma mentalidad cristiana una dirección puramente terrena.

Así, el «espíritu del concilio» se ha usado como bandera para poder sembrar entre los católicos las doctrinas y principios más disolventes.

La cautela es bien sencilla: no hacer caso alguno de alegaciones hechas a nombre del «espíritu del concilio», a no ser en cuanto se prueben por los textos oficiales del mismo concilio, o en cuanto sean innovaciones ordenadas posteriormente por el magisterio eclesiástico auténtico. Tanto el concilio como este magisterio han mostrado un gran espíritu de innovación en lo mudable, pero igualmente una gran adhesión a lo inmutable tanto dogmático como moral. Y en cuanto a los comentarios de la prensa, cuanto el cristiano más los ignore, mejor, pues no es de ellos, sino del magisterio eclesiástico, de donde ha de informarse acerca de lo que como cristiano ha de creer y obrar.

2. *Los actores del drama.*

Cuantos tomaron parte en el concilio, o directa —obispos reunidos y peritos conciliares—, o indirecta —teólogos asesores, comentaristas, periodistas, etc.—, tenían adoptadas sus propias posiciones ideológicas, que, según vimos, tendían al extremismo: o excesivo conservadurismo, o excesiva ansia de renovación, sin distinguir bien unos ni otros la diferente importancia del elemento mudable y del inmutable en la vida de la Iglesia. La asistencia del Espíritu Santo garantizó el acierto a las mismas decisiones conciliares, con renovación amplia en lo mudable, según las necesidades presentes de la Iglesia, y permanencia de lo inmutable, según las exigencias de la verdad.

Pero esa asistencia no se extiende luego del mismo modo a cada obispo en particular. Y mucho menos se extiende a los teólogos, que ya durante el concilio lucharon en vano para que sus respectivas opiniones se adoptasen; y aún menos a los periodistas y comentaristas de prensa, que no dejaron de adoptar también posturas propias.

Pasado el concilio, y aunque cuantos en él tomaron parte directa adhirieron de corazón a sus decisiones, lo natural es que no por ello hayan cambiado su modo de ser y de pensar, y así procuren conciliar más o menos bien esas decisiones con sus propias opiniones.

Añádase que no pocas veces los teólogos que los asesoran y siguen asesorando no han renunciado a su opinión, y piensan, o que las decisiones del concilio, por no ser dogmáticas, sino pastorales, podrán ser revocadas, y así se oponen a toda reforma —así los ultraconservadores—, o que el concilio no representa sino un paso inicial para más profundas reformas que alcancen incluso a lo dogmático y moral —así los ultraprogresistas—. En realidad, unos y otros hacen cuanto pueden por boicotear el concilio, y así lo ha advertido más de una vez Pablo VI.

Añádase, en fin, el poder contaminador de la prensa diaria sobre pastores y teólogos, y el atractivo de la gloria mundana que se prodiga a cuantos siguen el movimiento mundano, y se niega a quienes lo resisten con espíritu cristiano (cf. Jn 5,44 y 12,43).

No es, pues, de extrañar que lleguen a aparecer enseñanzas erróneas en el magisterio particular de los obispos, o aislados o en grupo, pues la asistencia del Espíritu Santo garantiza su inmunidad de error cuando todos moralmente coinciden en su enseñanza, no cuando difieren. Y aún hemos de extrañarnos menos de que aparezcan entre los teólogos las opiniones más peregrinas, por opuestas que sean a la doctrina tradicional enseñada por la Iglesia, ni de que sean esas opiniones las que jalee la prensa, al fin mundana, rodeándolas de prestigio y gloria humana, que tiende a cegar la fe.

Mas el cristiano evitará el confusionismo en esa hora de tinieblas, si cuidadosamente distingue lo mudable de lo inmutable en la vida de la Iglesia, abriéndose sin resistencia a toda renovación en lo mudable que proponga el magisterio —aunque sea el de su obispo particular—, y cerrándose en paz a toda innovación en lo inmutable que representa oposición a la doctrina de fe, moral o espiritual, en que la Iglesia durante siglos lo ha formado. Con esto secundará la intención del concilio y agradará a Dios, manteniéndolo su fe y su obediencia al magisterio, y no será víctima del confusionismo reinante, que no le afectará.

3. *Las indecisiones del magisterio.*

Lo indicado en el apartado anterior explica las posibles indecisiones del magisterio, indecisiones que, al menos teóricamente, pueden llegar a alcanzar al mismo supremo magisterio del Papa.

Esa indecisión, cuando la hubiere, puede deberse a dos motivos: el primero que el influjo ambiente del que hemos hablado quita la claridad de la mente, la seguridad acerca de lo que debe decirse o decidirse, y entonces lo prudente es callar, sin dejarse arrastrar por quienes piden respuesta que les ilumine. El segundo es el temor fundado de crear resistencias o rebeldías abiertas —cismas—, si el magisterio se pronuncia en lo que ciertamente ve claro, y así juzga prudente guardar silencio, no por estar envuelto en oscuridad y afectado a su vez parcialmente de tinieblas, sino por caridad.

Cualquiera que sea el motivo, el creyente debe ser paciente y no pretender que el magisterio le solvente toda duda que vaya haciendo surgir las opiniones de los hombres, por jaleadas que sean. Tanto más que para todas esas dudas, o al menos para casi todas, hallará respuesta en el magisterio anterior de la Iglesia, que sigue válido siempre: admitiendo cuanto no se oponga a lo que tradicionalmente recibió, y rechazando cuanto a ese depósito se oponga, conservará la fe y caminará en la luz, aunque las decisiones del magisterio actual no simpre vengan a iluminarlo con la rapidez que él deseara.

Y esto vale aunque la indecisión afecte a un problema de fe o moral sumamente grave. Ejemplo destacado de ello es el que se refiere al control de nacimientos. Pío XII, siguiendo la pauta de sus antecesores, asentó como obligatoria para toda la Iglesia la doctrina al respecto. Aunque no diera definición *ex*

cathedra, siendo el ejercicio del magisterio universal ordinario en materia moral, su decisión se acerca mucho a la infalibilidad, pues si errara induciría a error a toda la Iglesia.

Pero por no ser absolutamente infalible, muchos teólogos y obispos han deseado se revise esta doctrina, y Pablo VI accedió, nombrando una comisión que estudiase el problema. Pero, tras oír su dictamen, no ha acabado de resolver —no se olvide que declarar errónea la doctrina de Pío XII sería debilitar con la misma eficacia el magisterio ordinario del Papa presente y de sus sucesores: cuando surgiera un problema moral delicado ya nadie haría caso del magisterio ordinario del Papa de no mediar definición *ex cathedra,* porque recordaría el precedente de Pío XII, las consecuencias de cuya doctrina han sido experimentadas por gran parte de los matrimonios que aún viven—. Pablo VI ha adoptado interinamente una solución práctica: mientras sigue en estudio el problema, todos los fieles han de seguir cumpliendo con las exigencias de la enseñanza de Pío XII.

La decisión obliga en conciencia: tanto porque la urge el presente Papa, cuanto porque lo ordenado por Pío XII no ha sido abrogado. Y esto basta para librar del confusionismo al creyente: no puede decir que no tenga respuesta actual al problema de conciencia.

Pero la indecisión que muestra ha inducido a muchos a la confusión: si el tema sigue en estudio, es que no consta claramente sea pecado lo que Pío XII dio como pecado; y no se puede, según el probabilismo corriente en la Iglesia, obligar a uno bajo pecado a omitir o hacer algo que no conste lo sea. En consecuencia, unos confesores aplican a rajatabla la decisión de Pío XII, refrendada por Pablo VI de modo interino; otros no dan importancia alguna al asunto, no considerando

tal enseñanza obligatoria. Los fieles, obligados así a tomar su propia decisión a la vista de los pareceres divergentes de quienes inmediatamente les dirigen, se ven sumergidos en confusión y desearían una solución más clara y explícita, que probablemente tardará en venir, si es que viniere. Pero en realidad, todo fiel que quiera ser consecuente con su fe y soportar por Cristo las molestias que el deber moral impone —molestias insignificantes comparadas con las que impone la castidad a tantos hombres, y sobre todo mujeres, a quienes las circunstancias impiden casarse—, tiene ya la respuesta que necesita: la enseñanza de Pío XII, y la decisión de Pablo VI que le manda seguirla hasta que él decida lo contrario: podrá quejarse de las dificultades morales que experimenta, pero no de falta de orientación actual, pese a todas las indecisiones del magisterio.

4. *El mismo concilio.*

Aunque sin razón, se oye a veces acusar al mismo concilio de haber fomentado la confusión. La acusación —y, por parte de otros, el abuso, al querer servirse de él en este sentido— mira principalmente dos aspectos: el concilio habría fomentado el antropocentrismo humanista, en vez del cristocentrismo propio de la religión cristiana; el concilio, con su declaración sobre la libertad religiosa, se habría opuesto a la doctrina tradicional de la Iglesia, poniendo así en tela de juicio la veracidad de su magisterio.

a) El humanismo antropocéntrico. Es cierto que el concilio, por su carácter pastoral, miró ante todo a la situación concreta del hombre, procurando destacar la utilidad de la religión católica para el hombre (cf. Pablo VI, alocución del 7 de diciembre de 1965, al

clausurar el concilio, n. 15); pero no es menos cierto que no se detiene ahí, como no se detiene en el amor mutuo entre los hombres —por más que, siguiendo en esto la enseñanza tradicional y la doctrina del Nuevo Testamento, insistentemente lo inculque, como manifestación necesaria del mismo modo a Dios, que sería falaz e inexistente si no se tradujera en amor al prójimo—. Pablo VI, que ya en el discurso de clausura de la tercera etapa conciliar (21 nov. 1964) dijera: «No parace difícil dar a nuestro concilio ecuménico el carácter de un acto de amor, de un grande y triple acto de amor: a Dios, a la Iglesia, a la humanidad», insistirá en el valor religioso del concilio en el discurso final de clausura, del que bastará transcribir las palabras siguientes: «Y si recordamos... cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (Mt 25,40), el hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial —quien me ve a Mí, dijo Jesús, ve también al Padre (Jn 14, 9)—, nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto, que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre. ¿Estaría destinado entonces este concilio, que ha dedicado al hombre principalmente su estudiosa atención, a proponer de nuevo al mundo moderno la escala de las liberadoras y consoladoras ascensiones? ¿No sería, en definitiva, un simple, nuevo y solemne enseñar a amar al hombre para amar a Dios? Amar al hombre, decimos, no como instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente, principio y razón de todo amor, y entonces este concilio entero se reduce a su definitivo significado religioso, no siendo otra cosa que una potente y amis-

tosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno, a aquel Dios *de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir* (S. Agustín, *Solil.*, I, 1, 3). Así Nos lo esperamos al término de este concilio ecuménico Vaticano II».

Es, pues, evidente que el humanismo del concilio no tiene como término último al hombre, sino a Dios. Si uno se limitare a amar a los hermanos será filántropo, pero no cristiano; empieza a ser cristiano ese amor cuando los ama viendo en ellos a Cristo, que en ellos padece como en sus miembros; el amor que inculca el concilio es cristocéntrico, y, en último término, teocéntrico: sube de los hombres a Dios, mediante Cristo —y sólo en esa ascensión se hace cristiano—, y baja después de Dios a los hombres, como un río enriquecido infinitamente en eficacia y fecundidad. Y las palabras con que Pablo VI termina, tomándolas de san Agustín y haciéndolas suyas, muestran que ni para el Papa, ni por lo mismo para el concilio que clausura, será en definitiva para el hombre de utilidad positiva el amor fraterno o meramente filantrópico, de sola compasión natural, si no conduce a Dios y de El deriva nuevamente: si el hombre no habita en El, no vivirá; ello explica todos los fracasos laicistas para evitar las guerras y hacer felices a los hombres.

El cristiano no caerá en el lazo del humanismo antropocéntrico si, cual exige la razón misma, hace caso a la interpretación que el Papa da al concilio —única legítima—, en vez de fiarse de interpretaciones aberrantes de otros, por mucho que el mundo jalee su fama.

b) La libertad religiosa. Advirtamos, en primer lugar, que el concilio no creyó contrariar a la doctrina tradicional de la Iglesia, sino más bien seguirla y desarrollar dentro de la misma línea: «Secundando con diligencia estos anhelos de los espíritus y proponiéndose declarar cuán conformes son con la verdad y con la justicia, este concilio Vaticano investiga la sagrada Tradición y la doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a luz cosas nuevas, *siempre coherentes con las antiguas*... Por su parte, todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo por lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla. Confiesa asimismo el santo concilio que estos deberes tocan y *ligan la conciencia de los hombres,* y que la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas. Ahora bien, como quiera que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios *se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil,* deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. El sagrado concilio, además, al tratar de esta libertad religiosa pretende desarrollar la doctrina de los últimos Pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad».

La declaración de la continuidad doctrinal no puede ser más explícita, y por lo mismo toda interpretación de la declaración sobre la libertad que contradiga esa continuidad no será legítima ni verdadera. La conciliación de esa libertad promulgada por el concilio con la práctica de la Iglesia durante quince siglos —práctica, no sólo disciplinar, sino doctrinal—, nos parece hallarse en las limitaciones que el mismo concilio señala a la libertad religiosa del hombre individuo: toda libertad viene limitada por los derechos de la li-

bertad ajena y por las exigencias del bien común, y es a este doble título que la autoridad civil debe intervenir para limitar en cuanto sea para ello necesario la libertad religiosa de un individuo o grupo: siendo variantes tanto el enfrentamiento con los derechos ajenos como las exigencias del bien común, también puede ser variante la práctica de la Iglesia y de la sociedad civil con relación a la libertad religiosa concreta, manteniéndose la misma doctrina.

La oposición no se halla así entre la declaración del concilio y la doctrina tradicional de la Iglesia, sino entre opiniones varias que se oyeron en el concilio —y que no fueron aprobadas en la declaración—, y fuera del concilio, y que todavía siguen ostentándose como si se basaran en la doctrina conciliar y la doctrina tradicional de la Iglesia.

Veamos de aclararlo para evitar confusiones a las almas de buena voluntad.

Antes de subir al cielo, Jesús dice a sus discípulos: «Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra. Id, pues, y amaestrad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar cuantas cosas os ordené» (Mt 28,18-20), «Id al mundo entero, y predicad el evangelio a toda la creación. El que creyere y fuere bautizado se salvará; mas el que no creyere será condenado» (Mc 16,15-16).

Hay un derecho absoluto de parte de la Iglesia, que nadie puede conculcar: el de predicar a todos la doctrina y preceptos de Cristo. A este derecho de la Iglesia corresponde en todos y cada uno de los hombres la obligación moral ante Dios de aceptar la doctrina revelada, de cumplir los preceptos divinos que se les enseñan, y, por lo mismo, *ningún hombre tiene derecho* a profesar una falsa religión, a desobedecer la voluntad divina, a pecar: precisamente por eso, si no se ajusta a la voluntad divina, será castigado, y nada menos que con castigo eterno, «será condenado» —nadie podría ser condenado por ejercer legítimamente su derecho.

Pero Dios se reserva a sí mismo la sanción; no da poder coactivo a la Iglesia, ni menos aún a la sociedad civil. Por lo mismo, a lo único a que tiene derecho el hombre no es a profesar el error religioso o a pecar desobedeciendo a Dios, sino a que, caso de hacerlo, ningún otro hombre, ni autoridad civil alguna le compela o coaccione: así lo practicó siempre la Iglesia, que a nadie forzó nunca a abrazar la fe, y esa misma es la intención que aparece en el texto que del concilio citamos.

En la misma Iglesia hubo siempre —aun en tiempos en que la sociedad se profesaba y era cristiana— numerosos pecados, que ni la Iglesia castigó, ni hizo castigar la autoridad civil: exhortaba a no hacerlos, decía que el hombre no tenía derecho alguno a forzarlos y coaccionarlos a ser buenos, y así el único castigo era la penitencia voluntariamente aceptada cuando voluntaria y libremente pedían perdón arrepentidos.

Un ejemplo ilustrará lo dicho. Si entre diez hermanos pequeños, uno desobedece, o incluso insulta a su padre, no podemos decir que ese tal tenga derecho a desobedecer e insultar a su padre: no lo tiene. Pero tampoco tienen derecho los otros nueve hermanos para juzgarlo y castigarlo por ello, pues esto se lo reserva el mismo padre. Lo único que pueden hacer es exhortarlo y reparar su falta con su mayor obediencia y cariño: así, ese niño desobediente no tiene derecho a desobedecer, pero sí tiene derecho, basado en la misma voluntad de su padre, a que sus hermanos no lo coaccionen a la obediencia, no lo fuercen, no lo castiguen.

Pero puede darse el caso en que la desobediencia a Dios —sea infidelidad de buena o mala fe, sea pecado— no sólo vaya contra Dios, sino que lesione también directamente los derechos de otros hombres, o vaya contra el bien común temporal mismo, que amenaza destruir. En tal caso ha de haber una potestad terrena con poder coactivo que pueda armonizar los diferentes derechos opuestos —adjudicando el derecho concreto al que tenga más títulos objetivos—, una potestad civil que pueda impedir se dañe al bien común, por el que debe velar. Aquí ya importa poco la buena o mala fe: lo importante es el orden objetivo. Si dos litigan, por ejemplo, sobre la posesión de un campo o de una casa, pueden hacerlo ambos de buena fe, creyendo legítimos sus títulos; pero el juez ha de adjudicar la posesión, no al que tenga buena fe, sino al que objetivamente corresponda.

Pongamos algún ejemplo en nuestra materia: los padres tienen derecho a educar a sus hijos en la religión que crean verdadera —así lo establece la misma declaración (n. 5)—; por otra parte, la autoridad civil no puede ejercer discriminación alguna por motivo religioso en el nombramiento de profesores. He aquí un choque de derechos, que el estado puede y debe resolver: en un país casi totalmente católico, es evidente que para proteger el derecho de los padres no puede permitir que los hijos de éstos tengan profesores irreligiosos, o de religión distinta, y esto no por discriminación religiosa, sino para proteger el legítimo derecho de los padres y de los hijos. El caso, en cambio, varía totalmente en un país de minoría católica: aquí la solución no es impedir el acceso al profesorado público a los profesores irreligiosos o de otra religión, sino proveer de profesores católicos a esa minoría católica, con escuelas aparte para quien quiera frecuentarlas:

la equidad pide que en la subvención material que el estado dé se tenga en cuenta la proporción de la población.

En el orden moral, ni la potestad civil ni la eclesiástica puede forzar o coaccionar a hombre alguno a ser bueno, mientras sus pecados no lesionen el derecho de otras personas o el bien común.

Pero si ese pecado lesiona un derecho ajeno, aun en el caso de que el que lo comete lo considere un acto de virtud, debe ser castigado y coaccionado. Por ejemplo, si uno cree en la bondad del amor libre, y cree hacer un bien corrompiendo en edad temprana a niños y niñas, cuyo benefactor incluso se cree por enseñarles a gozar del placer, en ese ejercicio de lo que él cree su derecho se enfrenta con el derecho de los padres a defender la moralidad de sus hijos, y con el de la autoridad civil a defender la moralidad pública: el padre puede y debe romperle la cabeza cuando le sorprende intentando seducir a su hija; y el estado puede y debe castigarle y coaccionarle. El que él esté en buena o mala fe poco importa en orden al procedimiento: si suponemos su buena conciencia, podrá ser mártir de una mala causa —e incluso Dios premiarle como mártir—, pero la autoridad paterna y la civil no por eso habrán de coaccionarle menos. No olvidemos que el martirio subsistirá mientras vivan hombres sobre la tierra: y Dios quiere que subsista, y es el mejor obsequio que podemos hacerle.

Bien más importante que la moral es la fe verdadera. El derecho anterior del padre a proteger la moral de su hija, no vale menos para proteger su fe cuando ve que alguien intenta arrebatársela o minarla, y ese derecho debe también protegerlo la sociedad civil. En cambio tal derecho sería puramente subjetivo si se tratara de una falsa: el estado podría y debería protegerlo

contra la predicación de otra fe igualmente falsa; pero no puede protegerlo legítimamente contra la predicación de la fe verdadera por parte de la Iglesia, ya que a ésta le ha sido dado por Cristo el derecho y el deber de predicar a toda creatura, por Cristo, a quien todo poder ha sido entregado. Como se ve, también aquí lo importante es el derecho objetivo, no la conciencia subjetiva: siempre que hay colisión aparente de derechos, el juez debe atender a sus fundamentos objetivos para ver a quién adjudica la causa.

Es evidente que tanto la colisión concreta de derechos como la oposición de su ejercicio al bien común varían enormemente según las situaciones concretas en que se desenvuelve una sociedad. Por lo mismo, también variará la actuación de la autoridad civil en orden a la limitación del ejercicio del derecho a la libertad religiosa.

Así, en una sociedad de carácter casi totalmente católico, como la medieval occidental, no sólo era más aguda la colisión de una predicación herética con los derechos de los demás a una posesión pacífica de su fe, sino que también esa predicación se oponía mucho más al bien común, por turbar la misma paz temporal: la Iglesia, al relajar al predicador hereje y entregarlo al brazo secular, lo hacía por considerarlo un mal público, y como mal público era castigado por la autoridad civil. Y tal castigo era bueno y legítimo, por cuanto llevamos dicho.

Mas en la sociedad actual, carente de unidad religiosa, y en la que se oyen y predican desde hace tiempo toda clase de opiniones, y en la que los católicos son en realidad exigua minoría, sería evidentemente contra la paz pública y el bien común tratar de coaccionar o reprimir tales opiniones.

Por lo demás, no es la autoridad civil la autorizada

para juzgar auténticamente de su verdad o falsedad, sino la Iglesia. Y ésta, aunque denunciándolas como falsas, carece de poder temporal coactivo —no de poder espiritual—, y tampoco puede recurrir al poder coactivo de la sociedad civil, porque el uso de tal poder en las actuales circunstancias no sería en favor del bien común temporal —única cosa que justificaría su ejercicio—, sino más bien contra él.

El concilio, por ser ecuménico o universal, ha atendido en su declaración a la situación concreta del mundo en general. Ha afirmado la libertad religiosa cual siempre la Iglesia la afirmó, y ha declarado sus límites: el respeto de los derechos ajenos y el bien común. Son esos límites los que han variado, debido a las circunstancias concretas mundiales: éstas piden hoy, precisamente para salvaguardar el mismo bien común, la intervención mínima posible de la autoridad civil para la limitación de esa libertad, más aún si se considera la unión creciente del mundo, y la variedad enorme de religiones —e incluso de ateísmos— que hay en él.

No hay, pues, variación de doctrina en la enseñanza conciliar, sino variación —y variación enorme— de las circunstancias mundiales a las que se ha de aplicar la doctrina inmutable.

Aunque la aplicación doctrinal que hace el concilio es necesariamente genérica —se trata de un concilio *universal*—, parece evidente que no ha de ser la misma en todos los lugares y países, pues tampoco son las mismas sus circunstancias concretas.

Así, si todavía se diera un país o sociedad civil en que prácticamente toda la población fuera católica, es evidente que una libertad omnímoda de predicación y enseñanza anticatólica entraría más en colisión con los derechos individuales de otros y aun con el mismo bien común y con la paz social que no esa misma libertad

de predicación en una sociedad en que la unidad religiosa estuviera ya de hecho pulverizada. Por ejemplo, la discriminación religiosa en orden al profesorado oficial habría necesariamente de ejercerse para proteger el derecho de los padres a educar católicamente a sus hijos, aunque subvencionando escuelas privadas para otras confesiones en proporción al número de sus adeptos. Los ejemplos concretos podrían multiplicarse, pero es innecesario; basta con el aducido para ver que la aplicación de la doctrina conciliar admite innumerables matices, según las circunstancias concretas, y que para aceptar debidamente ayudará no poco el atender a la práctica de la Iglesia en circunstancias análogas pasadas.

Puede también presentarse el caso siguiente: una limitación concreta a la libertad religiosa puede ser útil al bien común, y hasta ser exigida por él, en una sociedad civil determinada; y en cambio ser nociva para el conjunto del mundo, por el escándalo que pueda causar en otros países de circunstancias diferentes, que no pueden entender tal actuación. La Iglesia, cuyo fin es universal, mira ante todo al bien universal de todos sus hijos en sus declaraciones. ¿Ha de mirar también la autoridad civil el bien universal de la humanidad con preferencia al bien particular de la sociedad que rige? Salvo mejor parecer, pensamos que no. La autoridad civil tiene como fin primario y directo el mirar por el bien común de la sociedad que rige, y el armonizar en paz y justicia los varios derechos de los individuos que la componen, lo cual implica su justa limitación. Sobre esto, pero no contra esto, deberá procurar también el bien de toda la humanidad de la que forma parte. Por lo mismo, siendo su derecho, y también su obligación, el limitar la libertad religiosa según lo exijan el bien común y la colisión con los

derechos de otras personas, será a esto a lo que ha de atenerse en el ejercicio de ese poder limitatorio. En una palabra, debe mirar a la situación concreta de la sociedad que rige, no a la situación concreta más o menos general en el mundo.

Cuanto llevamos dicho fue breve, pero claramente expresado por el mismo Pablo VI en su primera carta encíclica, y no podemos pensar que lo por él expresado sea contrario a la mente del concilio, cuya decisión él mismo aprobó: «Como es evidente, las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchos aspectos diversos entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse el reducir al mínimo tales relaciones procurando apartarse del trato con la sociedad profana. Igualmente podría proponerse el desarraigar los males que en ésta pueden encontrarse, anatematizándolos y promoviendo cruzadas contra ellos. Podría, por el contrario, acercarse a la sociedad profana para intentar obtener influjo preponderante o incluso ejercitar en ella un dominio teocrático. Y así otras muchas maneras. Parécenos, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, *sin excluir otras formas legítimas,* puede configurarse mejor como un diálogo, en modo alguno unívoco, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias de hecho... Lo cual está sugerido por la costumbre ya generalizada de concebir así las relaciones entre lo sagrado y lo profano, por el dinamismo transformador de la sociedad moderna, por el pluralismo de sus manifestaciones, e igualmente por la madurez del hombre, religioso o no religioso, capacitado por la educación civil para pensar, para hablar y para tratar con la dignidad del diálogo» (Pablo VI, encíclica *Ecclesiam suam,* n. 71, agosto, 6, 1964).

5. *El diálogo con los no católicos.*

Con esto pasamos a la última causa que ha dado ocasión a la presente hora de confusionismo y de tinieblas. Otras que podrían añadirse, como la anarquía litúrgica —ciertamente no aprobada, sino expresamente reprobada por la Iglesia—, y los demasiado frecuentes cambios parciales en ella —que más bien dan origen a murmuración contra la jerarquía como si avaramente procurara el lucro con la venta sucesiva de libros de texto parcial, en vez del bien de las almas—, son de importancia secundaria, y no vale la pena mencionarlas aquí.

El concilio ciertamente acentuó la tendencia hacia el diálogo con los no católicos. Y decimos «acentuó», porque el diálogo existió siempre en la Iglesia, como sujeta al mandato divino de evangelizar a todas las gentes. Toda evangelización supone y entraña diálogo con aquel que se quiere evangelizar: oírle y atenderle, para que a su vez pueda oírnos y atendernos.

El diálogo no solamente supone hablar —comunicando el mensaje revelado—, sino también oír para conocer exactamente el punto de vista de aquel que ha de evangelizarse y a quien hay que comunicar el mensaje. Sin esa audición comprensiva y simpática, el intento evangelizador estaría condenado al fracaso. La eficacia del diálogo —y su naturaleza— aparece clara en una anécdota que me contó el P. Kopper. Arrojado por los nazis de su cátedra de etnología religiosa en la universidad de Viena, aprovechó la ocasión para convivir cerca de dos años con los Bhil de la India y estudiarlos. Aunque su fin era el estudio, no por eso dejaba de ser y sentirse religioso, de hacer apostolado. El misionero con quien vivía le dijo un día: «No sé cómo se las arregla: ha logrado usted más en poco más

de un año que yo en diez». Y el P. Kopper le respondió con acierto: «Es que usted se preocupa casi exclusivamente de lo que ha de predicarles, y no de lo que ellos piensan; yo en cambio he procurado ante todo conocer su pensamiento religioso y apreciarlo, y así hallo el camino abierto para comunicarles el mío y moverlos a aceptarlo». Y algo semejante le pasó con los Yamanas, donde en pocos meses descubrió más de las riquezas del pensamiento religioso indígena de lo que hiciera el misionero protestante que había pasado con ellos casi toda su vida: los Yamanas se le cerraban porque se creían despreciados por él.

La finalidad última de todo diálogo religioso con una persona no católica ha de ser la conversión a la fe de aquel con quien se dialoga, aunque el fin inmediato será de ordinario meramente disponerlo: «Si bien no mira a obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, ya que respeta su dignidad y su libertad, mira, sin embargo, al provecho de éste, y quisiera disponerlo a más plena comunión de sentimientos y de convicciones. El diálogo, por consiguiente, supone un estado de ánimo... el estado de ánimo de quien siente dentro de sí el peso del mandato apostólico, de quien advierte que no puede ya separar la propia salvación de la búsqueda de la de los demás, de quien se afana continuamente por colocar el mensaje del que es depositario en la corriente del pensamiento humano» (Pablo VI, *Ecclesiam suam,* 73 y 74).

Todo diálogo religioso ha de tener así un fin apostólico: busca *dar* el mensaje de Cristo; para ello está dispuesto a recibir a su vez cuanto con ese mensaje sea compatible, mas nunca a renunciar a él, ni aun parcialmente.

Si se tuviera presente esta finalidad, el diálogo jamás engendraría confusionismo: no se iría a buscar la

luz del mundo en los que no creen, escuchándolos como a oráculos, sino a dar la luz del mundo de la que son depositarios, aunque recibiendo en cambio recíproco, y con gusto y humildad, cuantas luces de orden temporal, o aun espiritual que ayuden a penetrar más el mensaje revelado se hallen en aquellos a quienes se quiere evangelizar.

Pablo VI expone en la encíclica *Ecclesiam suam* la naturaleza del diálogo, sus formas, las cualidades que debe revestir, sus peligros.

La cautela contra esos peligros, cuya observancia nos librará de todo confusionismo, nos la da el mismo Papa —no puede el fiel quejarse de que le falte hoy el magisterio en este aspecto, y si se deja engañar o confundir será precisamente por preferir la enseñanza de las personas particulares a la del magisterio de la Iglesia—:

«Pero el peligro permanece. El arte del apostolado es arriesgado. La solicitud por acercarse a los hermanos *no debe traducirse en una atenuación, en una merma de la verdad*. Nuestro diálogo no puede ser una debilidad respecto al compromiso que tenemos con nuestra fe. El apostolado no puede transigir con un compromiso ambiguo respecto a los principios de pensamiento y de acción que deben cualificar nuestra profesión cristiana. El irenismo y el sincretismo son, en el fondo, formas de escepticismo respecto a la fuerza y al contenido de la palabra de Dios que queremos predicar. Sólo el que es plenamente fiel a la doctrina de Cristo puede ser eficazmente apóstol. Y sólo el que vive en plenitud la vocación cristiana puede verse inmunizado del contagio de los errores con los que se pone en contacto» (*Ecclesiam suam,* 81).

Por desgracia no siempre en el diálogo se han tenido en cuenta estas enseñanzas, y ello ha contribuido a aumentar el confusionismo y hacer reinar la hora de tinieblas. Pero el verdadero creyente no participará de ese confusionismo si hace caso a las enseñanzas claras del magisterio aun en esta hora, en vez de dejarse influir por voces extrañas, por autorizadas que humanamente sean: la fe no procede de la luz humana, sino de la docilidad a la luz divina. Si sabemos distinguir bien entre lo verdaderamente inmutable, como revelado por Dios o instituido por Cristo, para bajo ningún pretexto renunciar a ese legado o disminuirlo o camuflarlo, de lo mudable y circunstancial, en lo que hemos de estar siempre dispuestos a renunciarnos en aras del amor y del apostolado, esta distinción actuante evitará que nos perdamos en la presente «hora de tinieblas».

Recordemos finalmente que todo diálogo religioso ha de ir impregnado de caridad ardiente y de humildad profunda. Pero caridad o amor a Dios y al prójimo; y humildad con relación a Dios y con relación al prójimo.

El recto orden pide que no se sacrifique el amor de Dios al del prójimo —sacrificio que sería en definitiva pura ilusión y simple pérdida, ya que no puede redundar en bien del prójimo lo que sea contrario al amor debido a Dios—; ni la humildad con relación a Dios debe ser sacrificada a una aparente humildad con relación al prójimo.

Así el amor a Dios nos llevará a no renunciar a nada de lo que El ha revelado, ordenado, instituido o preceptuado bajo ilusión de ayudar a nuestro prójimo; y el amor al prójimo nos llevará a renunciar con facilidad a nuestras miras humanas, por tradicionales que ellas sean, si con ello podemos ayudar a nuestro prójimo.

La humildad para con Dios exige sumisión rendi-

da y total de entendimiento a cuanto El haya enseñado, revelado, preceptuado o instituido, sin que nos hagan vacilar ni un ápice las opiniones contrarias de los hombres, sean las que sean; la humildad para con el prójimo nos hará prontos y fáciles a valorar sus opiniones y aun aceptarlas —ambas cosas en cuanto no se opongan a lo que Dios reveló, preceptuó o instituyó—, y a renunciar a nuestros modos humanos de ver, a nuestras instituciones humanas religiosas, originadas en determinadas circunstancias y para determinadas circunstancias, siempre que ello pueda contribuir a la conversión del alejado y a la unión del separado.

Es la pauta que señaló el Concilio: adhesión plena a lo inmutable, espíritu amplio de renovación, según las necesidades de las almas, en todo cuanto afecta a lo mudable en la vida de la Iglesia.

Esa distinción es hoy más necesaria que nunca y hacen igualmente daño, se oponen al concilio y al magisterio auténtico, y siembran confusión, tanto los que dan la misma importancia a lo mudable como a lo inmutable, a lo humano como a lo divino, como aquellos que abierta o solapadamente pretenden cambiar lo que es inmutable, subordinar lo divino a supuestos intereses humanos.

Cuantas más sean las almas generosas y de verdad humildes que, por humildad y amor se adhieran inquebrantablemente a todo lo inmutable y, por amor y humildad también, estén dispuestas a renunciar a todo lo mudable cuyo cambio exija el bien ajeno, tanto más pronto se iluminarán las tinieblas, acelerando así la venida del reino de Cristo que presentía ya Pío XI.

INDICE

Prólogo 5

PRIMERA PARTE

LO MUDABLE Y LO INMUTABLE
PRINCIPIOS Y APLICACIONES

1. *Crisis de la civilización católica* 11
El movimiento unionista 19
La cultura moderna y el proceso de descristianización 23
La unidad del mundo moderno 25
El probable próximo futuro histórico 32

2. (Lo mudable y) *lo inmutable en la vida de la Iglesia* 37
Elemento de verdades reveladas 38
Unidad sacramental 41
Unidad de régimen 45

3. *Lo mudable en la Iglesia* 53

Verdades dogmáticas 53
Verdades morales 69
Lo mudable en lo sacramental y litúrgico 70
Lo mudable en lo jerárquico 73

4. *Principios y normas en torno a la inmutabilidad en la Iglesia* 75

1. —Lo instituido por la Iglesia, puede cambiar 75
2. —Los cambios son necesarios 76
3. —El derecho divino debe prevalecer siempre 78
4. —Debe buscarse ante todo la salvación de las almas 79
5. —Quiénes pueden introducir cambios 84
6. —Quiénes pueden sugerir cambios 85

5. *Lo mudable y lo inmutable: posibles aplicaciones prácticas* 87

Adaptación a la cultura moderna 87
Adaptación al apostolado moderno 92
Problema misional y sudamericano 100

1. Creación de un cuerpo evangelizador 103
2. Ordenación de sacerdotes sin estudios 106
3. Ordenación sacerdotal de casados 110

El celibato en las misiones 136
Imitación de la práctica apostólica 138
La lengua vulgar en la liturgia 141

6. *Tiranía y rebeldía o libertinaje* 145

Régimen de amor 148

Peligro de secularización en los pastores 151
Peligro de secularización en la organización del mando 152
Necesidad de la crítica prudente y regulada 158

7. *La evangelización del mundo y la unión de las Iglesias* 161

Los pueblos llamados cristianos no han cumplido su misión 161
La desunión, origen de la esterilidad de nuestro apostolado 165
El orgullo colectivo y el apego a las tradiciones humanas, causa de la desunión cristiana 171
Modo de conseguir la unión 175
Perspectivas misionales tras la unión 177
Perspectiva final: la unidad del mundo en una sola cultura y en una sola fe 180

SEGUNDA PARTE

TRES PROBLEMAS DE ACTUALIDAD

1. *El concepto de misión* 189

Sentido general de la palabra misión 189
Diversas definiciones de misión 190
Se rechazan conceptos 191
Se prueba el verdadero concepto 193

2. *La restauración del diaconado en la Iglesia latina* 207

1. —El diaconado duradero y actuante como preparación al sacerdocio 208

2. —Qué problemas resuelve el diaconado como institución estable 215
3. —Cómo abordar el problema de la escasez de sacerdotes 218
a) Ciencia suficiente en el sacerdote 222
b) Amor a Dios y al prójimo 224
c) Integridad de vida 225
d) Juicio recto y gran corazón 229
4. —Cómo tratar a los sacerdotes caídos 230
5. —Ordenación sacerdotal de casados 235
Resumen y conclusión 239

3. *Valor, utilidad y uso de las revelaciones privadas, hechas después de completada la revelación pública* 241

Diferentes clases de revelaciones a personas particulares 249
Utilidad de las revelaciones privadas 252
Valor de las revelaciones hechas a particulares tras la muerte del último apóstol 256
El ejemplo de santo Tomás de Aquino 261
La conducta de la Iglesia 264
Conclusión-resumen 272

EPILOGO

Después del concilio Vaticano II 277
Crisis actual de la fe 280
Crisis moral 281

Reflexiones sobre la crisis actual de fe y costumbres 282

1. La hora de tinieblas es transitoria 283
2. Silencio del magisterio 284
3. Los falsos profetas 285
4. Tinieblas en los pastores 286

Causas que desencadenaron la hora de tinieblas 288

1. La prensa paraconciliar 288
2. Los actores del drama 289
3. Las indecisiones del magisterio 291
4. El mismo concilio 294